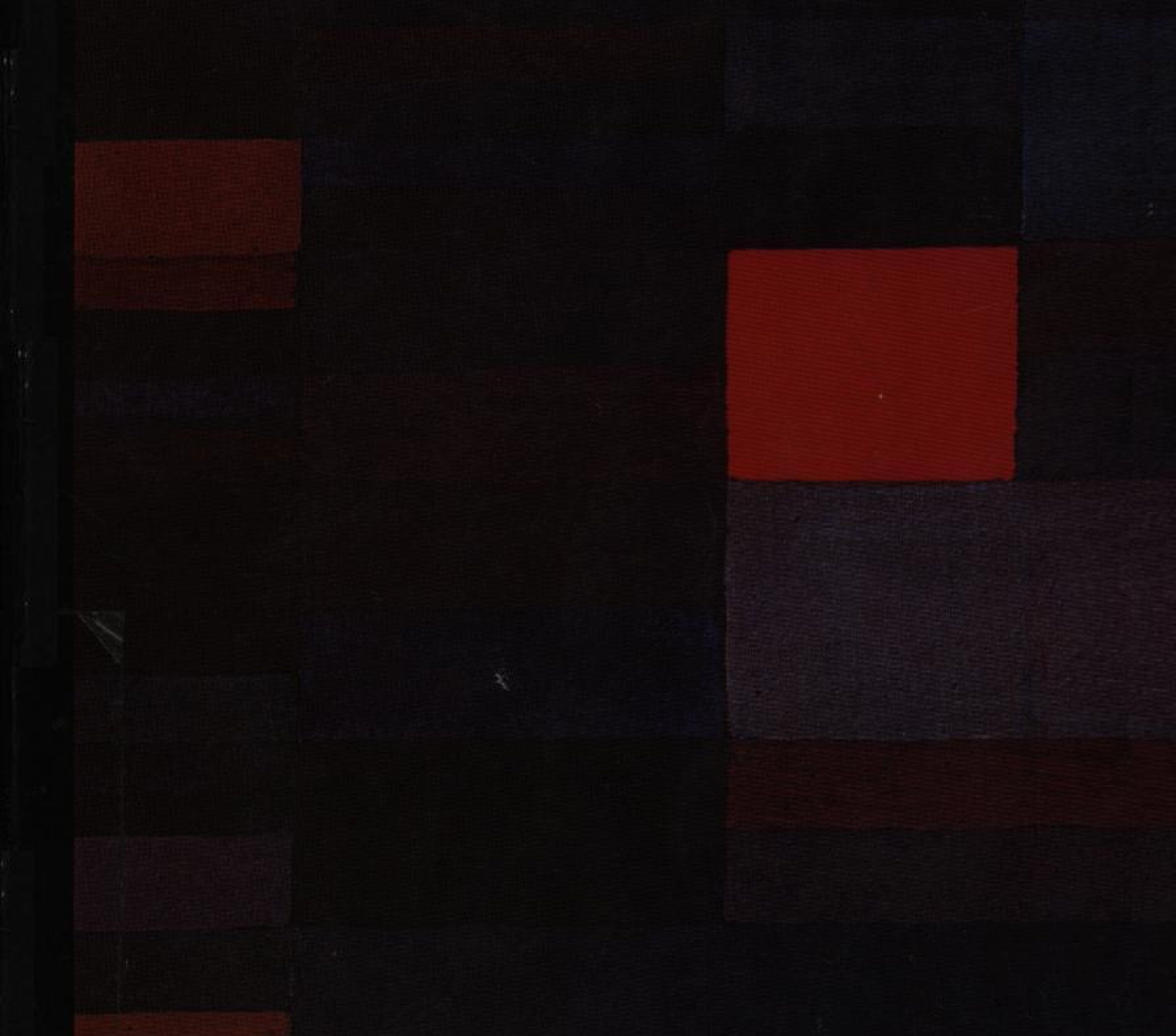
HOMI K. BHABHA

EL LUGAR DE LA CULTURA



HOMI K. BHABHA

EL LUGAR DE LA CULTURA

MANANTIAL
Buenos Aires

Título original: *The location of culture*
Routledge, 1994

Traducción: César Aira

Diseño de tapa: Estudio R

cultura Libre

Hecho el depósito que marca la ley 11. 723
Impreso en la Argentina

Avda. de Mayo 1365, 6° piso,
(1085) Buenos Aires, Argentina
Telefax: (54 11) 4383-7350/4383-6059
E-mail: info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

ISBN: 987-500-074-4



Para Naju y Kharshedji Bhabha

ÍNDICE

Agradecimientos 11

Introducción 17

I. El compromiso con la teoría 39

II. Interrogar la identidad. Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial 61

III. La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo 91

IV. El mimetismo y el hombre. La ambivalencia del discurso colonial 111

V. Astuta urbanidad 121

VI. Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817 131

VII. Articular lo arcaico. Diferencia cultural y sinsentido colonial... 155

VIII. Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna 175

IX. Lo poscolonial y lo posmoderno. La cuestión de la agencia..... 211

X. A pan solo. Signos de violencia a mediados del siglo XIX........ 241

XI. Cómo entra lo nuevo al mundo. Espacio posmoderno, tiempos poscoloniales y las pruebas de la traducción cultural.. 257

Conclusión. "Raza", tiempo y la revisión de la modernidad........... 285

AGRADECIMIENTOS

La escueta lista de personas y lugares que suele ocupar este rubro no hace justicia a la memoria agradecida. La ayuda que recibimos es un asunto más azaroso. Me da especial placer observar que la mayoría de los mencionados a continuación se han sentado a la mesa de nuestra cocina. En ese ánimo, la relación académica con frecuencia ha resultado en una duradera amistad.

La evolución de este libro tiene una deuda personal con un grupo de interrogadores y conspiradores: Stephan Feuchtwang por hacer la pregunta no pensada; James Donald por los placeres de la precisión, sin necesidad de decir "precisamente"; Robert Young por la excelencia de sus lecturas y su tolerancia a la teoría por teléfono, y Gyan Prakash por insistir en que a la erudición no debe faltarle la levadura del estilo.

Quiero reconocer aquí la obra pionera de Edward Said, que me dio el espacio crítico y el proyecto intelectual; el coraje y la lucidez de Gayatri Spivak, que impuso altos niveles de entusiasmo, y el trabajo de Stuart Hall, que me resultó ejemplar por su claridad política y me inspiró por su amplitud de visión. Ranajit Guha y sus alumnos me dieron el más estimulante ejemplo reciente de revisión histórica. Las tempranas exhortaciones de Terry Eagleton en Oxford a mantenerme sintonizado con el modo materialista resultaron un sólido consejo.

La obra de Toni Morrison fue formativa en mi pensamiento sobre la temporalidad narrativa e histórica; muchas de mis ideas sobre espacio "migrante" y de minorías surgieron de las novelas de Salman Rushdie. Con estos notables escritores tengo una importante deuda personal e intelectual. Derek Walcott tuvo la generosidad de permitirme citar dos de sus

poemas, que me han inspirado. Lo mismo hizo Anish Kapoor, cuya profunda exploración del espacio escultórico dio una imagen para la cubierta del libro [de la versión inglesa].

Stephen Greenblatt ha sido ejemplar en su capacidad, a lo largo de los años, de forjar un proyecto compartido mediante un diálogo sutil y cordial. Gillian Beer y John Barrell abrieron los siglos XVIII y XIX a la interrogación poscolonialista. Joan Copjec captó al instante mi idea personal de "mimetismo" y me ayudó a leer a Lacan. El Essex Conference Collective, y Peter Hulme en particular, son responsables de la creación de algunas de las reuniones más productivas en que yo haya participado. Henry Louis Gates y W. J. T. Mitchell me invitaron a contribuir en *Race, Writing and Difference*, trabajo con el que experimenté una novedosa comunidad de estudio. En un estadio inicial, Joan Scott, Elizabeth Weed, Kaja Silverman, Rey Chow y Evelyn Higginbotham le dieron un útil impulso a mi trabajo en el Pembroke Center Seminar de la Brown University. Houston Baker me invitó generosamente a dictar las conferencias Richard Wright en el Centro de Literatura y Cultura Negras de la Universidad de Pennsylvania, una oportunidad y responsabilidad únicas.

La institución que me alojó durante una visita a Australia fue la Universidad de Queensland; agradezco a John Frow, Helen Tiffin, Alan Lawson, Jeff Minson y a los participantes del seminario de Teoría Avanzada. El National Humanities Centre, de Canberra, también fue generoso en su apoyo. David Bennett, Terry Collits y Dipesh Chakrabarty hicieron el cocktail perfecto para un congreso: dos partes de placer y una de trabajo, mucho movimiento y sacudidas. Meaghan Morris y Sneja Gunew me ayudaron, durante años, a repensar las perspectivas y prioridades.

Mi paso por las universidades de Pennsylvania y Princeton me dio el tiempo que necesitaba para completar esta obra. La contribución de mis estudiantes de posgrado en ambos sitios fue inapreciable.

El Departamento de Inglés y el Centro de Literatura Negra en Penn me invitaron a ocupar la cátedra Sternberg para profesores visitantes. Mi agradecimiento a John Richetti, Houston Baker, Wendy Steiner, Stephen Nicholls, Marjorie Levinson, Arjun Appadurai, Carol Breckenridge, Deidre David, Manthia Diawara y Peter Stallybrass.

En Princeton, Elaine Showalter fue una anfitriona sumamente generosa que hizo posible un año rico en emociones. Victor Brombert, que pasaba sin perder un compás del *bel canto* a los seminarios Gauss, fue un apoyo invalorable. Natalie Zemon Davis hizo críticas inteligentes y constructivas. Arcadio Díaz-Quiñones nunca falló en combinar educación con placer. Arnold Rampersad fue generoso con su tiempo y consejo. La presencia de Cornel West fue una inspiración para volver a pensar el concepto de "raza"; aprendí mucho asistiendo a los seminarios de Nell Painter y Cornel West sobre la tradición intelectual afro-norteamericana.

Tengo una gran deuda con un grupo de estudiosos y amigos del Departamento de Inglés en Princeton, que contribuyeron en diversos modos al desarrollo de estas ideas: Andrew Ross, Wahneema Lubiano, Eduardo Cadava, Diana Fuss, Tom Keenan y Barbara Browning.

Me produce especial placer agradecer la influencia crucial de ideas que provinieron de afuera (o al lado) de la academia. David Ross y Elisabeth Sussman, del Whitney Museum de Nueva York, me. dieron estimulantes oportunidades. Alberta Arthurs, Tomás Ybarra Frausto y Lynn Szwaja en la Fundación Rockefeller me enseñaron a pensar los estudios culturales en ambientes intelectuales y sociales nuevos.

Aparte de las reuniones e instituciones específicas, el desarrollo casual de ideas y diálogos me trae a la memoria una multiplicidad de personas y lugares. Mis alumnos en la Universidad de Sussex fueron participantes activos en el desarrollo de muchos temas e ideas. Entre muchos colegas que me apoyaron, Laura Chrissman, Jonathan Dollimore, Frank Gloversmith, Tony Inglis, Gabriel Josipovici, Cora Kaplan, Stuart Laing, Partha Mitter, Jacqueline Rose, Alan Sinfield, Jenny Taylor, Cedric Watts y Nancy Wood han sido especialmente generosos con su ayuda en diversos momentos. Hay otros, amigos íntimos y compañeros intelectuales que merecen tanto la gratitud del trabajo cotidiano como el placer compartido de muchas epifanías:

Parveen Adams, Lisa Appignanesi, Emily Apter, Dorothy Bednarowska, Ellice Begbie, Andrew Benjamin, Lauren Berlant, Jan Brogden, Benjamin Buchloh, Victor Burgin, Abena Busia, Judith Butler, Bea Campbell, Iain Chambers, Ron Clark, Lidia Curti, Nick Dirks, Maud Ellmann, Grant Farred, John Forrester, David Frankel, Tschome Gabriel, Cathy Gallagher, Paul Gilroy, Sepp Gumbrecht, Abdul Janmohamed, Isaac Julian, Adil Jussawalla, Ann Kaplan, Mary Kelly, Ernesto Laclau, David Lloyd, Lisa Lowe, Ann McClintock, Phil Mariani, Pratap Mehta, Liz Moore, Rob Nixon, Nicos Papastergiadis, Benita Parry, Ping hui Liao, Helena Reckitt, Bruce Robbins, Irene Sheard, Stephen Sleaman, Val Smith, Jennifer Stone, Mitra Tabrizian, Mathew Teitelbaum, Tony Vidler, Gauri Viswanathan, Yvonne Wood. Zareer Masani soportó muchas tormentas conmigo, y Julian Henriques supo traer el buen tiempo. John Phillips y Rebecca Walkowitz ayudaron a preparar el manuscrito para la publicación, con eficacia y comprensión.

He disfrutado de una muy cooperativa relación con mis editores. Janice Price ha sido una amiga e interlocutora en todos los estadios del trabajo. Su previsión significó muchísimo para mí. La elegancia del estilo de Talia Rodgers se extiende de la cubierta al contenido; trabajar con ella fue por demás placentero. Sue Bilton mostró recursos de paciencia y perseverancia que me enseñaron una lección en perfectibilidad.

Aunque ahora vivimos en países diferentes, mis padres han sido una fuente del más profundo sostén. A Hilla y Nadir Dinshaw les ofrezco mis sinceras gracias por incontables amabilidades durante el período de escritura. Tengo una deuda profunda con Anna MacWhinnie por hacer posibles muchas oportunidades de trabajo y diversión. Mis hijos Ishan, Satya y Leah han sido genuinos compañeros. Nunca respetaron la santidad del estudio. Sus interrupciones han sido frecuentes e irremplazables. Más allá de este libro o cualquier otro, agradezco a Jacqueline por compartir la insatisfacción que es el acicate del pensamiento, y por soportar la ansiedad de la incompletud que acompaña el acto de escribir.

HOMI BHABHA
Londres, 1993

El autor y los editores agradecen a los siguientes por su permiso para reproducir material registrado:

"El compromiso con la teoría" está tomado de *Questions of Third Cinema,* compilado por J. Pines y P. Willemen (1989), con el amable permiso del British Film Institute.

"Interrogar la identidad" está tomado de *The Anatomy of Racism,* compilado por David Goldberg (1990), con el amable permiso de The University of Minnesota Press.

"La otra cuestión" está tomado de *The Sexual Subject: A Screen Reader in Sexuality,* compilado por M. Merck (1992), con el amable permiso de Routledge.

"El mimentismo y el hombre" *(October: Anthology,* Boston, Mass, MIT Press, 1987) y "Astuta urbanidad" *(October,* invierno de 1985, MIT Press) son reproducidos con el amable permiso de *October.*

"Signos tomados por prodigios" está reproducido con el amable permiso de la Chicago University Press de *Race, Writing and Difference; Special Issue of the Journal,* compilado por Henry Louis Gates Jr., *Critical Inquiry;(1985).*

"Articular lo arcaico" está tomado de *Literary Theory Today,* compilado por Peter Collier y Helga Gaya-Ryan (1990, Polity Press), con el amable permiso de Blackwell.

"Lo poscolonial y lo posmoderno" está tomado de *Redrawing the Boundary of Literary Study in English,* compilado por Giles Gunn y Stephen Greenblatt (1992), con el amable permiso de la Modern Languages Association.

"'Raza', tiempo y la revisión de la modernidad" está reproducido con permiso de *Neocolonialism,* compilado por Robert Young, *Oxford Literary Review 13* (1991), págs. 193-219, © 1991, *Oxford Literary Review.*

Los versos de la canción" Ac-cent-tchu-ate the Positive" están reproducidos con el amable permiso de International Music Publications Ltd.

La arquitectura de esta obra echa sus raíces en lo temporal. Todo problema humano debe ser considerado desde el punto de vista del tiempo.
(Frantz Fanon, Black Skin, White Masks*)*

Tienes que
a-cen-tu-ar lo pos-i-tivo,
el-i-mi-nar lo neg-a-tivo.
Afirmarte sobre lo a-fir-mativo,
y no meterte nunca con el señor entre-medio [in-be-tween].
(estribillo de "Ac-cent-tchu-ate the Positive", de Johnny Mercer)

INTRODUCCIÓN*

LOS LUGARES DE LA CULTURA

Un límite no es aquello en que algo se detiene sino, como reconocieron los griegos, el límite es aquello en que algo comienza su presentarse.

MARTIN HEIDEGGER,
Construir, habitar, pensar

VIDAS EN LOS BORDES: EL ARTE DEL PRESENTE

El tropo propio de nuestros tiempos es ubicar la cuestión de la cultura en el campo del *más allá.* En el borde del siglo, nos inquieta menos la aniquilación (la muerte del autor) o la epifanía (el nacimiento del "sujeto"). Nuestra existencia hoy está marcada por un tenebroso sentimiento de supervivencia, viviendo en las fronteras del "presente", para lo cual no parece haber otro nombre adecuado que la habitual y discutida versatilidad del prefijo "pos": *posmodernismo, poscolonialismo, posfeminismo...*

El "más allá" no es ni un nuevo horizonte ni un dejar atrás el pasado... Comienzos y finales pueden ser los mitos de sustento de los años intermedios; pero en el *fin de siècle* nos encontramos en el momento de tránsito donde el espacio y el tiempo se cruzan para producir figuras complejas de diferencia e identidad, pasado y presente, adentro y afuera, inclusión y exclusión. Pues en el "más allá" reina un sentimiento de desorientación, una perturbación de la dirección: se trata de un movimiento exploratorio, ince-

* Considerando la dificultad de traducción de un texto difícil como éste, que abunda en neologismos y que importa conceptos de otras disciplinas como el psicoanálisis o la filosofía, se optó por acompañar algunos términos con su correspondiente palabra inglesa. Este recurso facilita al lector la correcta comprensión del texto. El hecho de que el libro esté formado por diferentes artículos que pueden ser leídos independientemente, nos obliga a repetir el término en inglés en la primera ocurrencia de cada capítulo. En caso de términos que traducen por una sola palabra varias del inglés (por ejemplo yo, *I, me, self)* se aclara en cada ocurrencia en que pueda surgir ambigüedad [n. del t.].

sante, que expresa tan bien la palabra francesa *au-delà:* aquí y allí, en todos lados, *fort/da,* de acá para allá, adelante y atrás.[1]

El distanciamiento de las singularidades de "clase" o "género" como categorías conceptuales y organizacionales primarias ha dado por resultado una conciencia de las posiciones del sujeto (posiciones de raza, género, generación, ubicación institucional, localización geopolítica, orientación sexual) que habitan todo reclamo a la identidad en el mundo moderno. Lo que innova en la teoría, y es crucial en la política, es la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios "entre-medio" [*in-between)* proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [*selfhood)* (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad.

Es en la emergencia de los intersticios (el solapa miento y el desplazamiento de los dominios de la diferencia) donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad [*nationness*], interés comunitario o valor cultural. ¿Cómo se forman sujetos "entre-medio", o en el exceso de, la suma de las "partes" de la diferencia (habitualmente enumeradas como raza/clase/género, etc.)? ¿Cómo llegan a ser formuladas las estrategias de representación o adquisición de poder [*empowerment*] entre los reclamos en competencia de comunidades donde, pese a las historias compartidas de privación y discriminación, el intercambio de valores, significados y prioridades no siempre puede ser realizado en la colaboración y el diálogo, sino que puede ser profundamente antagónico, conflictivo y hasta inconmensurable?

La fuerza de estas preguntas se confirma en el "lenguaje" de recientes crisis sociales desencadenadas por historias de diferencia cultural. Los conflictos en el sector centro sur de Los Angeles entre coreanos, mexicano-norteamericanos y afro-norteamericanos se concentran en el concepto de "falta de respeto", expresión forjada en las fronteras de la privación étnica que es, al mismo tiempo, signo de violencia racializada y síntoma de la victimización social. En la secuela del escándalo de la novela *Los versos satánicos* en Gran Bretaña, feministas negras e irlandesas, pese a su diferencia de proveniencia, hicieron causa común contra la "racialización de la religión" como discurso dominante a través del cual el Estado representa sus conflictos y sus luchas, por más seculares o hasta "sexuales" que éstos puedan ser.

Los términos del compromiso cultural, ya sea antagónico o afiliativo, se producen performativamente. La representación de la diferencia no debe ser leída apresuradamente como el reflejo de rasgos étnicos o culturales ya *dados* en las tablas fijas de la tradición. La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación

en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica. El "derecho" a significar desde la periferia del poder autorizado y el privilegio no depende de la persistencia de la tradición; recurre al poder de la tradición para reinscribirse mediante las condiciones de contingencia y contradictoriedad que están al servicio de las vidas de los que están" en la minoría". El reconocimiento que otorga la tradición es una forma parcial de identificación. Al reescenificar el pasado introduce en la invención de la tradición otras temporalidades culturales inconmensurables. Este proceso enajena cualquier acceso inmediato a una identidad originaria o una tradición "recibida". Los compromisos fronterizos de la diferencia cultural pueden ser tanto consensuales como conflictuales; pueden confundir nuestras definiciones de la tradición y la modernidad; realinear los límites habituales entre lo privado y lo público, lo alto y lo bajo, y desafiar las expectativas normativas de desarrollo y progreso.

> Quise hacer formas o disponer situaciones que fueran abiertas [...]. Mi trabajo tiene mucho que ver con una especie de fluidez, un movimiento hacia adelante y hacia atrás, que no reclama ningún modo de ser específico o esencial.[2]

Así dice Renée Green, la artista afro-norteamericana. Reflexiona sobre la necesidad de comprender la diferencia cultural como la producción de identidades minoritarias que "se resquebrajan" (se autoenajenan) en el acto de ser articuladas en un cuerpo colectivo:

> El multiculturalismo no refleja la complejidad de la situación que yo enfrento diariamente. [...] Se necesita una persona que salga fuera de sí misma para ver realmente lo que está haciendo. No quiero condenar a gente bienintencionada y decir (como esas remeras que se compran en la calle), "Es cosa de negros, ustedes no entenderían". Para mí, eso es esencializar la negritud.[3]

La adquisición de poder político y la ampliación de la causa multiculturalista provienen de proponer cuestiones de solidaridad y comunidad desde la perspectiva intersticial. Las diferencias sociales no son dadas simplemente a la experiencia mediante una tradición cultural ya autenticada; son los signos de la emergencia de la comunidad vista como un proyecto (a la vez una visión y una construcción) que nos lleva "más allá" de nosotros mismos para volver, en un espíritu de revisión y reconstrucción a las *condiciones* políticas del presente:

> Aun entonces, sigue siendo una lucha por el poder entre distintos grupos dentro de los grupos étnicos, por lo que se dice y quién dice qué, quién representa a quién. ¿Qué es una comunidad? ¿Qué es una comunidad negra? ¿Qué es una comunidad latina? Tengo problemas para pensar en todas esas cosas como categorías monolíticas fijas.[4]

Si las preguntas de Renée Green abren un espacio intersticial de interrogación entre el acto de la representación (¿quién?, ¿qué?, ¿dónde?) y la presencia de la comunidad misma, entonces consideremos su propia intervención creativa dentro de este momento entre-medio. La obra "arquitectónica" de Green, hecha para un lugar específico, *Sites of Genealogy* (Out of Site, The Institute of Contemporary Art, Long Island City, Nueva York) despliega y desplaza la lógica binaria mediante la cual suelen construirse las identidades de la diferencia (Blanco/Negro, Yo/Otro). Green hace una metáfora del edificio del museo mismo, antes que limitarse a usar el espacio de exposición:

> Usé la arquitectura literalmente como referencia, aprovechando el desván, la sala de calderas y el hueco de la escalera para hacer asociaciones entre ciertas divisiones binarias tales como lo alto y lo bajo, y el cielo y el infierno. La escalera se volvió un espacio liminar, una senda entre áreas más altas y más bajas, cada una de las cuales estaba inscripta con placas que se referían a la negritud y la blancura. [5]

La escalera como espacio liminal, entre-medio de las designaciones de identidad, se torna el proceso de la interacción simbólica, el tejido conectivo que construye la diferencia entre lo alto y lo bajo, entre negro y blanco. El movimiento de la escalera, el movimiento temporal y el desplazamiento que permite, impide que las identidades en los extremos se fijen en polaridades primordiales. Este pasaje intersticial entre identificaciones fijas abre la posibilidad de una hibridez cultural que mantiene la diferencia sin una jerarquía supuesta o impuesta:

> Siempre oscilé entre designaciones raciales y designaciones de la física u otras designaciones simbólicas. Todas estas cosas se borronean en cierto modo. [...] Me interesa desarrollar una genealogía del modo en que funcionan los colores y los no colores.[6]

"Más allá" significa distancia espacial, marca un avance, promete el futuro; pero nuestras insinuaciones de exceder la barrera o el límite (el acto mismo de ir *más allá)* son incognoscibles, irrepresentables, sin retorno al "presente" que, en el proceso de la repetición, queda dislocado y desplazado. El imaginario de la distancia espacial (vivir de algún modo más allá de la frontera de nuestros tiempos) pone de relieve las diferencias temporales y sociales que interrumpen nuestro sentimiento colusorio de la contemporaneidad cultural. El presente ya no puede ser visto simplemente como un quiebre o un puente con el pasado y el futuro, o como una presencia sincrónica: nuestra autopresencia directa, nuestra imagen pública, se revela en sus discontinuidades, sus desigualdades, sus minorías. A diferencia de la mano muerta de la historia que pasa las cuentas del tiempo secuencial co-

mo un rosario, buscando establecer conexiones seriales causales, nos vemos enfrentados a lo que Walter Benjamin describe como un estallido de un momento monádico del curso homogéneo de la historia, "estableciendo una concepción del presente como "el tiempo del ahora".[7]

Si la jerga de nuestros tiempos (posmodernidad, poscolonialidad, posfeminismo) tiene algún significado, éste no está en el uso popular de "pos" para indicar secuencialidad *(después* del feminismo) o polaridad *(anti*modernismo). Estos términos que con insistencia señalan al más allá sólo encarnan su inquieta energía revisionista si transforman el presente en un sitio, expandido y excéntrico, de experiencia y adquisición de poder. Por ejemplo, si el interés en el posmodernismo se limita a una celebración de la fragmentación de las "grandes narrativas" del racionalismo postiluminista, entonces, con todo su atractivo intelectual, sigue siendo un emprendimiento profundamente provinciano y limitado.

La significación más amplia de la condición pos moderna está en la conciencia de que los "límites" epistemológicos de esas ideas etnocéntricas son también los límites enunciativos de un espectro de otras historias y otras voces disonantes, incluso disidentes: mujeres, colonizados, minorías, portadores de sexualidades vigiladas. Pues la demografía del nuevo internacionalismo es la historia de la migración poscolonial, las narrativas de la diáspora cultural y política, los grandes desplazamientos sociales de campesinos y aborígenes, las poéticas del exilio, la sombría prosa de los refugiados políticos y económicos. Es en este sentido que el límite se vuelve el sitio desde el cual *algo comienza su presentarse* en un movimiento no distinto a la articulación ambulante y ambivalente del más allá que he trazado: "Siempre, y siempre de modo diferente, el puente acompaña la marcha más rápida o más lenta de los hombres en una dirección o en otra, de modo que puedan llegar a las otras orillas [...] El puente *reúne* como un paso que cruza".[8]

Los conceptos mismos de culturas nacionales homogéneas, de transmisión consensual o contigua de tradiciones históricas, o de comunidades étnicas "orgánicas" *(como los fundamentos del comparativismo cultural)* están en un profundo proceso de redefinición. El odioso extremo del nacionalismo serbio prueba que la idea misma de una identidad nacional pura, objeto de una "limpieza étnica", sólo puede lograrse mediante la muerte, literal y figurativa, de los complejos tejidos de la historia y las fronteras culturalmente contingentes de la nacionalidad moderna. De este lado de la psicosis del fervor patriótico, me gusta pensar, hay abrumadoras pruebas de un sentido más transnacional y traduccional* de la hibridez de comunidades imaginadas. El teatro contemporáneo de Sri Lanka repre-

* El autor hace un juego de palabras entre *transnational* y *translational*. Este último término refiere tanto a traducción como a traslación [n. del t.].

senta el conflicto letal entre los tamiles y los singaleses mediante referencias alegóricas a la brutalidad estatal en Sudáfrica y América latina; el canon anglo-céltico de la literatura y el cine australianos está siendo reescrito desde la perspectiva de imperativos políticos y culturales aborígenes; las novelas sudafricanas de Richard Rive, Bessie Head, Nadine Gordimer, John Coetzee, son documentos de una sociedad dividida por los efectos del *apartheid* que imponen que la comunidad intelectual internacional medite sobre los mundos desiguales y asimétricos que existen en todas partes; Salman Rushdie escribe la historiografía fabulada de la India y el Pakistán postindependencia en *Hijos de la medianoche* y *Vergüenza,* sólo para recordamos en Los *versos satánicos* que la visión más verídica puede pertenecer ahora a la doble visión del migrante; *Beloved,* de Toni Morrison, revive el pasado de la esclavitud y sus rituales mortíferos de posesión y autoposesión para proyectar una fábula contemporánea de la historia de una mujer que es al mismo tiempo el relato de una memoria histórica afectiva de una esfera pública emergente de hombres y mujeres por igual.

Lo notable del "nuevo" internacionalismo es que el movimiento de lo específico a lo general, de lo material a lo metafórico, no es un pasaje fluido de transición y trascendencia. El "pasaje intermedio" de la cultura contemporánea, como sucede con la esclavitud misma, es un proceso de desplazamiento y disyunción que no totaliza la experiencia. Cada vez más, las culturas "nacionales" son producidas desde la perspectiva de minorías privadas de sus derechos políticos. El efecto más significativo de este proceso no es la proliferación de "historias alternativas de los excluidos", produciendo, como afirmaría alguien, una anarquía pluralista. Lo que muestran mis ejemplos es el cambio de base para hacer las conexiones internacionales. El valor del comparativismo crítico, o el juicio estético, ya no está respaldado en la soberanía de la cultura nacional, concebida como propone Benedict Anderson como una "comunidad imaginada", arraigada en un "tiempo vacío homogéneo" de modernidad y progreso. Los grandes relatos conectores de capitalismo y clase hacen marchar los motores de la reproducción social, pero no proveen, por sí mismos, un marco fundacional para los modos de identificación cultural y afecto político que se generan alrededor de problemas de sexualidad, raza, feminismo, el mundo de los refugiados o migrantes, o el fatal destino social del sida.

El testimonio de mis ejemplos representa una revisión radical en el concepto de la comunidad humana misma. Lo que puede ser, como realidad local o transnacional, este espacio geopolítico está siendo a la vez interrogado y reiniciado. El feminismo, en la década de 1990, encuentra su solidaridad tanto en narrativas liberadoras como en la dolorosa posición ética de una esclava, la Sethe de la novela *Beloved* de Morrison, que es llevada al infanticidio. El cuerpo político ya no puede contemplar la salud de la nación como una mera virtud cívica; debe repensar la cuestión de los derechos de toda la comunidad nacional e internacional, desde la perspectiva

del sida. La metrópoli occidental debe enfrentar su historia poscolonial, contada por su ingreso de migrantes y refugiados en la posguerra, como una narrativa indígena o nativa *interna* o *inherente a su identidad nacional,* y el motivo para esto queda claro en el tartamudeante discurso ebrio del señor "Whisky" Sisodia en *Los versos satánicos:* "El problema con el in-inglés es que su his-his-historia sucedió al otro lado de los mares, por eso no-no-no saben qué significa".[9]

La poscolonialidad, por su parte, es un saludable recordatorio de las persistentes relaciones "neocoloniales" dentro del "nuevo" orden mundial y la división multinacional del trabajo. Tal perspectiva hace posible la autentificación de historias de explotación y la evolución de estrategias de resistencia. Más allá de esto, empero, la crítica poscolonial da testimonio de los países y las comunidades (del norte y del sur, urbanas y rurales) constituidas, si se me permite la frase, "de otro modo que con la modernidad". Esas culturas de una contramodernidad poscolonial pueden ser contingentes a la modernidad, discontinuas o enfrentadas a ella, resistentes a sus tecnologías opresivas y asimilacionistas; pero también despliegan la hibridez cultural de sus condiciones fronterizas para "traducir", y en consecuencia reinscribir, el imaginario social de la metrópoli y la modernidad. Oigamos a Guillermo Gómez Peña, el artista de "performance" que vive, entre otras ocasiones y lugares, en la frontera mexicano-norteamericana:

> Hola América,
> ésta es la voz de *Gran Vato Charollero*
> *transmitiendo desde los calientes desiertos de Nogales, Arizona,*
> zona de libre cogercio,*
> 2.000 megahertz en todas direcciones.*
>
> Estamos celebrando el Día del Trabajo en Seattle
> mientras el Klan manifiesta
> contra mexicanos en Georgia
> *ironía, 100% ironía*[10]*

Estar en el "más allá", entonces, es habitar un espacio intermedio, como puede decido cualquier diccionario. Pero habitar "en el más allá" es también, como he mostrado, ser parte de un tiempo revisionista, un regreso al presente para redescribir nuestra contemporaneidad cultural; reinscribir nuestra comunalidad humana e histórica; tocar el futuro por el lado de acá. En ese sentido, entonces, el espacio intermedio "más allá" se vuelve un espacio de intervención en el aquí y ahora. Actuar con esa invención

* En castellano en el original [n. del t.].

e intervención, como lo hacen Green y Gómez Peña en sus obras, exige un sentimiento de lo nuevo que rima con la estética híbrida chicana del *"rasquachismo"*, tal como la describe Tomás Ybarra Frausto:

> la utilización de recursos disponibles para sincretismo, yuxtaposición e integración. El *rasquachismo* es una sensibilidad sintonizada con las mezclas y la confluencia [...] un deleite en la textura y en las superficies sensuales [...] la manipulación consciente de materiales o iconografía [...] la combinación de objetos encontrados y humor satírico [...] la manipulación de artefactos *rasquache,* código y sensibilidad de ambos lados de la frontera.[11]

La obra fronteriza de la cultura exige un encuentro con "lo nuevo" que no es parte del *continuum* de pasado y presente. Crea un sentimiento de lo nuevo como un acto insurgente de traducción cultural. Ese arte no se limita a recordar el pasado como causa social o precedente estético; renueva el pasado, refigurándolo como un espacio "entre-medio" contingente, que innova e interrumpe la performance del presente. El "pasado-presente" se vuelve parte de la necesidad, no la nostalgia, de vivir.

Los *objets trouvés* de Pepón Osario, miembro de la comunidad *"nuyorican"* (Nueva York/Puerto Rico) -estadísticas de mortalidad infantil, o la silenciosa, y silenciada, difusión del sida en la comunidad hispánica- son elaborados en barrocas alegorías de la alienación social. Pero no son los dramas culminantes del nacimiento y la muerte los que atraen la espectacular imaginación de Osario. Es el gran celebrante del acto migrante de sobrevivir, y usa sus obras de "medios mezclados" para crear un espacio cultural híbrido que formaliza de modo contingente y discontinuo en la inscripción de signos de la memoria cultural y los lugares de la agencia política. *La Cama* transforma la muy decorada cama de baldaquín en la escena primaria de los recuerdos infantiles perdidos y hallados, el memorial de Juana la niñera muerta, la *mise-en-scène* del erotismo del "emigrante" cotidiano. La supervivencia, para Osorio, equivale a trabajar en los intersticios de un espectro de prácticas: el "espacio" de la instalación, el espectáculo de la estadística social, el tiempo transitivo del cuerpo en la performance.

En fin, es el arte fotográfico de Alan Sekula el que lleva la condición fronteriza de la traducción cultural a su límite global en *Fish Story,* su proyecto fotográfico en los muelles: "El muelle es el sitio en el que aparecen en masa los bienes materiales, en el flujo mismo del intercambio".[12] El muelle y el mercado se vuelven el *paysage moralisé* de un mundo de comercio global conformado por los *containers* y las computadoras. Aun así, el espacio-tiempo asincrónico del "intercambio" y la explotación transnacional es encarnado en una alegoría de navegación:

> Las cosas están más confundidas ahora. Una ruidosa grabación del himno nacional noruego resuena desde un altoparlante en la Casa del Marinero sobre

el farallón que domina el canal. El barco de carga al que saluda ostenta una bandera de conveniencia, de las Bahamas. Fue construido por coreanos trabajando horas extra en los gigantescos astilleros de Ulsan. La tripulación mal paga y escasa podría ser salvadoreña o filipina. Sólo el capitán escucha una melodía que le es conocida.[13]

La nostalgia nacionalista noruega no puede ahogar la babel que reina sobre el farallón. El capitalismo transnacional y el empobrecimiento del Tercer Mundo crean por cierto las cadenas de circunstancias que encarcelan al salvadoreño/a o al filipino/a. En su pasaje cultural, en un sentido y en otro, como trabajadores migrantes, parte de la masiva diáspora económica y política del mundo moderno, ellos encarnan el "presente" benjaminiano: ese momento expulsado del *continuum* de la historia. Tales condiciones de desplazamiento cultural y discriminación social (donde los sobrevivientes políticos se vuelven los mejores testigos históricos) son los terrenos sobre los que Frantz Fanon, el psicoanalista martiniqueño y participante en la revolución argelina, ubica una agencia de adquisición de poder:

No bien *deseo*, estoy pidiendo ser tenido en cuenta. No estoy meramente aquí-y-ahora, encerrado en la cosidad. Soy para otro sitio y para otra cosa. Pido que se tome en cuenta mi *actividad negadora* [las bastardillas son mías] en la medida en que persigo algo distinto que la vida; en la medida en que combato por la creación de un mundo humano, que es un mundo de reconocimientos recíprocos.

Debo recordarme constantemente que el verdadero *salto* consiste en introducir invención en la existencia.

En el mundo en que viajo estoy incesantemente creándome. Y es yendo más allá de las hipótesis históricas e instrumentales que iniciaré mi ciclo de libertad.[14]

Una vez más, es el deseo de reconocimiento, "de otra parte y de otra cosa", lo que lleva la experiencia de la historia *más allá* de las hipótesis instrumentales. Una vez más, es el espacio de intervención emergente en los intersticios culturales lo que introduce la invención creativa en la existencia. Y una última vez, hay un regreso a la performance de la identidad como iteración, la re-creación del yo en el mundo del viaje, el reasentamiento de la comunidad fronteriza de la migración. El deseo de Fanon por el reconocimiento de la presencia cultural como "actividad negadora" resuena con mi ruptura de la barrera temporal de un "presente" culturalmente colusivo.

VIDAS EXTRAÑAS [*UNHOMELY*]: LA LITERATURA DEL RECONOCIMIENTO

Fanon reconoce la importancia crucial, para pueblos subordinados, de afirmar sus tradiciones culturales indígenas y recuperar sus historias reprimidas. Pero es demasiado consciente de los peligros de la fijeza y del fetichismo de las identidades dentro de la calcificación de las culturas coloniales para recomendar que las "raíces" se vuelvan el centro del romance celebratorio del pasado, homogeneizando la historia del presente. La actividad negadora es, en realidad, la intervención del "más allá" que establece un límite: un puente donde el "hacerse presente" empieza porque captura algo del sentimiento de extrañeza de la reubicación del hogar y el mundo (el extrañamiento [*unhomeliness*]) que es la condición de las iniciaciones extraterritoriales e interculturales. Estar extraño al hogar *(unhomed*] no equivale a ser un "sin hogar o sin techo" *("homeless"),* ni puede ser acomodado fácilmente en la habitual división de la vida social en esferas privada y pública. El momento extraño se presenta sin aviso tal como puede hacerlo nuestra propia sombra, y de pronto nos vemos como la Isabel Archer de Henry James en *El Retrato de una dama,* advirtiendo el peso de nuestro permanecer en un estado de "terror incrédulo".[15] En este punto, el mundo primero se encoge para Isabel, y después se expande enormemente. Mientras lucha por sobrevivir en aguas profundas y corrientes violentas, James nos presenta el "extrañamiento" inherente en ese rito de la iniciación extraterritorial e intercultural. Los recesos del espacio doméstico se vuelven sitios para las más intrincadas invasiones de la historia. En ese desplazamiento, las fronteras entre el hogar y el mundo se confunden, y, sobrenaturalmente, lo privado y lo público se vuelven parte uno del otro, obligándonos a una visión que es tan dividida como desorientadora.

Aunque lo "extraño" [*unhomely*] es una condición colonial y poscolonial paradigmática, tiene una resonancia que puede oírse claramente, aunque erráticamente, en ficciones que negocian los poderes de la diferencia cultural en un espectro de sitios transhistóricos. Ya hemos oído la aguda alarma de lo extraño en ese momento en que Isabel Archer comprende que su mundo se ha reducido a una alta ventana estrecha, y su casa de ficción se vuelve "la casa de la oscuridad, la casa de la mudez, la casa de la sofocación".[16] Si oímos eso en el Palazzo Roccanera a fines de la década de 1870, y un poco después, en 1873, en los suburbios de Cincinnati, en casas donde se habla en voz baja, como la del 124 de Bluestone Road, oímos el idioma indescifrable de los negros muertos e iracundos; la voz de la *Beloved* de Toni Morrison, "los pensamientos de las mujeres del 124, pensamientos indecibles, no dichos".[17] Más de un cuarto de siglo después, en 1905, Bengala está en llamas con el movimiento swadeshi o del Home Rule, cuando Bimala, la joven hogareña, "la Bimala hecha en casa, el produc-

to del espacio confinado", como la describe Tagore en *El Hogar y el Mundo*, es despertada por "un susurro constante de melodía, en el registro bajo [...] la auténtica nota masculina, la nota del poder". Bimala es poseída y extraída para siempre de la zenana, el espacio recluido de las mujeres, cuando cruza la verandah fatídica y sale al mundo de los asuntos públicos: "A la otra orilla, y el ferry había dejado de hacer sus viajes de ida y vuelta".[18] Mucho más cerca de nuestros tiempos, en la Sudáfrica contemporánea, Aila, la heroína de Nadimne Gordimer en *La Historia de mi hijo*, exhala una atmósfera de silencio al hacer de su domesticidad disminuida la perfecta cobertura para el manejo de las armas: de pronto el hogar se vuelve otro mundo, y el narrador observa que "era como si todos descubrieran que sin quererlo había entrado en una casa extraña, *y era la de ella* [...]".[19]

Las especificidades históricas y diversidades culturales que informan cada uno de estos textos harían puramente gestual un argumento global; en cualquier caso, sólo me ocuparé en detalle de Morrison y Gordimer. Pero lo "extraño" plantea una problemática "no-continuista" que dramatiza, en la figura de la mujer, la estructura ambivalente del Estado civil, mientras traza su límite un tanto paradójico entre las esferas privada y pública. Si, para Freud, lo *unheimlich* es "el nombre para todo lo que debería haber quedado [...] secreto y oculto pero ha salido a la luz", entonces la descripción que hace Hannah Arendt de los campos público y privado es una descripción profundamente extraña: "Es la distinción entre cosas que deberían estar ocultas y cosas que deberían ser mostradas", escribe, lo cual mediante su inversión en la edad moderna "descubre qué rico y múltiple puede ser lo oculto bajo condiciones de intimidad". [20]

Esta lógica de la inversión, que se convierte en una renegación [*disavowal*], da forma a las revelaciones y reinscripciones profundas del momento extraño. Pues lo que estaba "oculto a la vista" para Arendt se vuelve en *The Disorder of Women* de Carole Pateman, la "esfera doméstica atributiva" que es olvidada en las distinciones teóricas de las esferas privada y pública de la sociedad civil. Tal olvido, o renegación, crea una incertidumbre en el corazón del sujeto generalizador de la sociedad civil, comprometiendo lo "individual", que es el soporte para su aspiración universalista. Haciendo visible el olvido del momento "extraño" en la sociedad civil, el feminismo especifica la naturaleza patriarcal, teñido por cuestiones de género, de la sociedad civil, y perturba la simetría de lo privado y lo público que ahora queda sombreado, o siniestramente duplicado, por la diferencia de géneros que no recubre limpiamente lo privado y lo público, sino que se vuelve perturbadoramente suplementario a ellos. Esto resulta en el retrazado del espacio doméstico como espacio de las técnicas normalizantes, pastoralizantes e individualizantes del poder y la policía modernos: lo personal-*es*-lo político; el mundo-*en*-el-hogar.

El momento extraño relaciona las ambivalencias traumáticas de una

historia personal, psíquica, con las dislocaciones más amplias de la existencia política. Beloved, la niña asesinada por su propia madre, Sethe, es una repetición demoníaca demorada de la historia violenta de muertes de niños negros durante la esclavitud, en muchas partes del Sur, menos de una década después de que quedara habitada por fantasmas el 124 de Bluestone Road. (Entre 1882 y 1895, entre un tercio y la mitad de la tasa anual de mortalidad negra correspondía a niños de menos de cinco años de edad.) Pero el recuerdo del acto de infanticidio de Sethe emerge a través de "los agujeros [...] las cosas que los fugitivos no decían; las preguntas que no hacían [...] lo no nombrado, lo no mencionado".[21] Cuando reconstruimos la narración del infanticidio a través de Sethe, la madre esclava, que es ella misma víctima de la muerte social, la base histórica de nuestro juicio ético sufre una revisión radical.

Esas formas de existencia social y psíquica pueden ser representadas de modo inmejorable en la tenue supervivencia del lenguaje literario mismo, que le permite hablar a la memoria:

> Aunque sé que el Habla puede [ser], en el mejor de los casos, una sombra
> [que hace eco de
> la luz silenciosa, dar testimonio
> de la verdad, no es...

W. H. Auden escribió estos versos sobre los poderes de la *poiesis* en *The Cave of Making,* aspirando a ser, en sus propias palabras, "un Goethe atlántico menor". [22] Y ahora me vuelvo hacia una intrigante sugerencia en la tardía "Nota sobre la literatura mundial" de Goethe (1830) en busca de un método comparativo que hable a la condición "extraña" del mundo moderno.

Goethe sugiere que la posibilidad de una literatura mundial surge de la confusión cultural producida por guerras terribles y conflictos mutuos. Las naciones

> no podían volver a su vida reglada e independiente sin notar que habían aprendido muchas ideas y costumbres extrañas, que habían adoptado inconscientemente, y sin sentir aquí y allí necesidades espirituales e intelectuales antes no reconocidas.[23]

La referencia inmediata de Goethe es, por supuesto, a las guerras napoleónicas, y su concepto del "sentimiento de las relaciones de vecindad" es profundamente eurocéntrico, pues no va más allá de Inglaterra y Francia. No obstante, como orientalista que leyó a Shakuntala a los diecisiete años, y que escribe en su autobiografía sobre el dios mono Hanuman, "informe y con demasiada forma",[24] las especulaciones de Goethe están abiertas a otra línea de pensamiento.

¿Y qué hay de la situación cultural más compleja en la que las "necesidades espirituales e intelectuales antes no reconocidas" emergen de la imposición de ideas, representaciones culturales y estructuras de poder "extrañas"? Goethe sugiere que "la naturaleza interna de toda la nación, asícomo el hombre individual, trabaja de modo por completo inconsciente". [25] Cuando esto se confronta con su idea de que la vida cultural de la nación es vivida de modo "inconsciente", entonces puede haber un sentido según el cual la literatura mundial podría ser una categoría emergente prefigurativa involucrada con una forma de disenso cultural y alteridad, donde los términos no consensuales de afiliacion pueden establecerse sobre bases de trauma histórico. El estudio de la literatura mundial podría ser el estudio del modo en que las culturas se reconocen a través de sus proyecciones en la "otredad". Mientras que antaño la transmisión de las tradiciones nacionales fue el tema mayor de una literatura mundial, quizás ahora podemos sugerir que las historias transnacionales de los migrantes, los colonizados, los refugiados políticos, todas estas condiciones fronterizas, podrían ser los terrenos propios de la literatura mundial. El centro de tal estudio no sería la "soberanía" de las culturas nacionales ni el universalismo de la cultura humana, sino una luz proyectada sobre esos "anómalos desplazamientos sociales y culturales" que Morrison y Gordimer representan en sus ficciones "extrañas". Lo que nos lleva a preguntarnos: ¿la perplejidad del mundo extraño intrapersonal puede llevar a un tema internacional?

Si estamos buscando una "mundialización" de la literatura entonces quizás ésta se halla en un acto crítico que intenta captar el truco de prestidigitación con el que la literatura conjura con especificidad histórica, usando el medio de la incertidumbre psíquica, el distanciamiento estético o los signos oscuros del mundo del espíritu, lo sublime y lo subliminal. Como criaturas literarias y animales políticos deberíamos preocupamos por la comprensión de la acción humana y el mundo social como un momento en que *algo está más allá del control, pero no más allá de su acomodación*. Este acto de escribir el mundo, de evaluar su permanecer, es captado mágicamente en la descripción que hace Morrison de su casa de ficción; el arte como "la presencia plenamente realizada de una obsesión"[26] de la historia. Leída como una imagen que describe la relación del arte con la realidad social, mi traducción de la frase de Morrison se vuelve una declaración sobre la responsabilidad política del crítico. Pues el crítico debe intentar comprender plenamente, hacerse responsable de los pasados no dichos, no representados, que habitan el presente histórico.

Nuestra tarea sigue siendo, empero, mostrar cómo la agencia histórica se transforma mediante el proceso de significación; cómo los hechos históricos son representados en un discurso que *de algún modo está fuera (más allá) de control*. Esto está de acuerdo con la sugerencia de Hannah Arendt

de que el autor de la acción social puede ser el iniciador de su sentido único, pero como agente no puede controlar su resultado. No se trata simplemente de lo que la casa de ficción contenga o "controle" *como contenido*. Igual de importante es la metaforicidad de las casas de la memoria racial que tanto Morrison como Gordimer construyen, esos sujetos de la narración que murmuran o balbucean como el 124 de Bluestone Road, o mantienen un calmo silencio en el "gris" suburbio de Ciudad del Cabo.

Cada una de las casas en *La historia de mi hijo* de Gordimer está ocupada por un secreto específico o una conspiración, una inquietud extraña. La casa en el gueto es la casa de la conspiratividad de los mestizos en sus relaciones antagónicas con los negros; la casa mendaz es la casa del adulterio de Sonny; después está la casa silenciosa del camuflaje revolucionario de Aila; también está la casa nocturna de Will, el narrador, escribiendo sobre la narración que delinea el ascenso del fénix en su casa, mientras que las palabras se vuelven ceniza en su boca. Pero cada casa "extraña" marca un desplazamiento histórico más profundo. Y ésa es la condición de ser "mestizo" en Sudáfrica, o, como lo describe Will, "a mitad de camino [...] sin definición; y era esta falta de definición en sí misma la que nunca debía cuestionarse, sino observarse como un tabú, algo que nadie, mientras lo siguiera, podía admitir". [27]

Esta casa a medio camino de los orígenes raciales y culturales hace el puente "entre-medio" de los orígenes diaspóricos de los mestizos sudafricanos y los vuelve el símbolo de la vida cotidiana, dividida y desplazada, de la lucha por la liberación: "Como tantos otros de esta clase, cuyas familias están fragmentadas por la diáspora del exilio, los nombres en código; la actividad clandestina, gente para quienes una hogar real y relaciones reales son algo para otros que vendrán después".[28]

Lo privado y lo público, el pasado y el presente, lo psíquico y lo social, desarrollan una intimidad intersticial. Es una intimidad que cuestiona las divisiones binarias a través de las cuales tales esferas de experiencia social suelen estar opuestas espacialmente. Estas esferas de la vida están relacionadas mediante una temporalidad "inter-media" [*in-between*] que aprecia el significado de estar en casa, mientras produce una imagen del mundo de la historia. Es el momento de la distancia estética que provee al relato un doble filo, que como el sujeto sudafricano mestizo representa una hibridez, una diferencia "interna", un sujeto que habita el borde de una realidad "inter-media". y la inscripción de esta existencia fronteriza habita un silencio de tiempo y una extrañeza de marco que crea la "imagen" discursiva en la encrucijada de la historia y la literatura, relacionando el hogar y el mundo.

Esa extraña quietud es visible en el retrato de Aila. Su marido Sonny, ahora ya pasado su mejor momento político, en suspenso su romance con su amante revolucionaria blanca, hace su primera visita a la cárcel para

ver a su esposa. La guardia retrocede, el policía se marcha, y aparece Aila como una presencia extraña, del lado opuesto de su marido e hijo:

> pero a través de la belleza conocida había una vívida extrañeza [*strangeness*]. [...] Era como si una experiencia particular hubiera visto en ella, como un pintor puede ver en su tema, lo que ella era, lo que había allí para descubrir. En Lusaka, en el secreto, en la cárcel, quién sabe dónde, ella había posado para su rostro oculto. *Tenían que reconocerla.*[29]

A través de esta distancia pictórica emerge una vívida extrañeza; un "yo" parcial o doble es enmarcado en un momento político culminante que es también un hecho histórico contingente: "Una experiencia particular [...] quién sabe dónde. [...] lo que había allí para descubrir".[30] Tenían que reconocerla, ¿pero *qué* reconocen en ella?

Las palabras no hablan y el silencio se congela en las imágenes del *apartheid:* documentos de identidad, trampas de la policía, fotos de frente y de perfil tomadas al entrar a la cárcel, las graneadas fotografías de prensa de los terroristas. Por supuesto, Aila no es juzgada, ni juzga. Su venganza es mucho más sabia y más completa. En su silencio se vuelve el "tótem" del tabú de los sudafricanos mestizos. Despliega el mundo "extraño", "el medio camino entre [...] el indefinido" mundo de los mestizos como el "lugar y el tiempo dislocados en los que ellos, todos ellos, Sonny, Aila, Hannah, vivían".[31] El silencio que tenazmente sigue al morar de Aila ahora se vuelve una imagen de los "intersticios", la hibridez inter-media de la historia de la sexualidad y la raza.

> La necesidad de hacer lo que hice. -Colocó los bordes de las dos manos, los dedos extendidos y juntos, como un marco a ambos lados de las hojas del testimonio que tenía frente a ella. Y se puso frente a él, para ser juzgada por él.[32]

El rostro oculto de Aila, el borde de cada mano, esos pequeños gestos mediante los cuales habla, describen otra dimensión de "habitar" en el mundo social. Aila como mujer mestiza define el límite que está a la vez adentro y afuera, la externidad del interior. El silencio que la rodea, los huecos en su historia, su vacilación y su pasión que hablan entre el yo y sus actos, son momentos en que lo privado y lo público se tocan en la contingencia. No se limitan a transformar el contenido de las ideas políticas; el "lugar" mismo desde el cual es hablado lo político, la esfera pública misma, se vuelve una experiencia de liminaridad que cuestiona, en palabras de Sonny, lo que significa hablar "desde el centro de la vida".[33]

La preocupación política central de la novela, hasta la aparición de Aila, se concentra en la "pérdida de absolutos", la disolución de la guerra fría, el miedo "de que si no podemos ofrecer el viejo paraíso socialista a cambio del infierno capitalista, habremos traicionado a nuestros herma-

nos".[34] La lección que enseña Aila exige un movimiento de apartamiento de un mundo concebido en términos binarios, fuera de una noción de las aspiraciones del pueblo dibujadas en simple blanco y negro. También exige un desplazamiento de la atención de la política como una práctica pedagógica e ideológica a la política como la necesidad imperiosa de la vida cotidiana, la política como performatividad. Aila nos lleva al mundo extraño donde, escribe Gordimer, se actúan las banalidades: los alborotos por nacimientos, bodas, problemas familiares, con sus rituales de supervivencia referidos a comida y ropa.[35] Pero es precisamente en estas banalidades donde se agita lo extraño, cuando la violencia de una sociedad racializada cae de modo más contundente sobre los detalles de la vida: dónde puede uno sentarse, o no puede; cómo puede vivir, o no puede; qué puede aprender, o no; a quién puede amar, o no. Entre el acto banal de la libertad y su negación histórica se eleva el silencio: "Aila exhalaba una atmósfera callada; la charla cesó. Fue como si todos descubrieran que habían entrado sin advertido en una casa rara, y era la de ella; ella seguía ahí".[36]

En el silencio de Aila, en la oscura necesidad de ese silencio, avizoramos lo que Emmanuel Levinas ha descripto mágicamente como la existencia crepuscular de la imagen estética: la imagen del arte como "el acontecimiento mismo del oscurecer, un descenso a la noche, una invasión de la sombra".[37] La "completud" de la estética, el distanciamiento del mundo en la imagen, es precisamente una actividad no trascendental. La imagen (o la actividad metafórica, "ficcional", del discurso) hace visible "una interrupción del tiempo por un movimiento que sucede en el lado de acá del tiempo, en sus intersticios".[38] La complejidad de esta afirmación se hará más clara cuando recuerde el silencio del tiempo a través del cual Aila subrepticia y subversivamente interrumpe la continua presencia de la actividad política, usando su rol intersticial, su mundo doméstico tanto para "oscurecer" su papel político como para articulado mejor. O bien, como en *Beloved,* la erupción continua de los "lenguajes indescifrables" de la memoria de la esclavitud oscurece el relato histórico del infanticidio sólo para articular lo no dicho: ese discurso fantasmal que entra al mundo del 124 "desde el exterior" para revelar el mundo transicional de las consecuencias de la esclavitud en la década de 1870, sus caras privadas y pública, su pasado histórico y su presente narrativo.

La imagen estética revela un tiempo ético de la narración porque, escribe Levinas, "el mundo real aparece en la imagen como si estuviera entre paréntesis".[39] Igual que los bordes de las manos de Aila dando su enigmático testimonio, igual que el 124 de Bluestone Road, que es una presencia plenamente realizada, habitada por lenguajes indescifrables, la perspectiva parentética de Levinas es también una visión ética. Efectúa una "externalidad de lo interno" como la posición enunciativa misma del sujeto histórico y narrativo, "introduciendo en el corazón de la subjetividad una refe-

rencia radical y anárquica al otro que de hecho constituye la interioridad del sujeto".[40] ¿No es siniestramente sugerente que las metáforas de Levinas para esta especial "oscuridad" de la imagen provengan de esos sitios extraños dickensianos, esas polvorientas escuelas de internado, la luz pálida de las oficinas de Londres, las oscuras y húmedas tiendas de ropa de segunda mano?

Para Levinas la "magia artística" de la novela contemporánea reside en su modo de "ver la interioridad desde afuera", y es este posicionamiento ético-estético el que nos devuelve, finalmente, a la comunidad de lo extraño, a las famosas líneas iniciales de *Beloved:* "El 124 era malévolo. Las mujeres de la casa lo sabían, y también los niños".

Es Toni Morrison quien lleva más lejos y más profundo este proyecto ético y estético de "ver la interioridad desde afuera", hasta el modo en que Beloved nombra su deseo de identidad: "Quiero que me toques en mi parte interior y me llames por mi nombre".[41] Hay un motivo obvio para que un fantasma quiera hacerse realidad de este modo. Lo más oscuro, y más a propósito, es cómo un deseo interno e íntimo proporcionaría un "paisaje interior" [*inscape*] de la memoria de la esclavitud. Para Morrison; el problema está precisamente en la significación de los límites históricos y discursivos de la esclavitud.

La violencia racial es invocada por fechas históricas (1876, por ejemplo) pero Morrison se muestra un tanto impaciente respecto de los hechos "en sí mismos", al pasar de prisa por encima del "significado auténtico de la Ley de Fuga, de la Tasa de Instalación, la Justicia de Dios, el antiesclavismo, la manumisión, el voto de la piel".[42] Lo que debe soportarse es el conocimiento de la duda que proviene de los dieciocho años de desaprobación de Sethe y una vida solitaria, su expulsión al mundo extraño del 124 de Bluestone Road, como la paria de su comunidad postesclavista. Lo que en última instancia hace que los pensamientos de las mujeres del 124 sean "pensamientos indecibles que quedan no dichos", es la comprensión de que las víctimas de la violencia son ellas mismas "significadas": son las víctimas de temores proyectados, ansiedades y dominaciones que no se originan dentro de los oprimidos y no los fijan en el círculo del dolor. La inquietud de la emancipación trae consigo el conocimiento de que los creyentes en la supremacía racial creen "que debajo de cada piel oscura había una jungla", creencia que crecía, se difundía, tocaba a cada perpetrador del mito racista, lo enloquecía con sus propias mentiras, y era luego expulsada del 124 de Bluestone Road.

Pero antes de tal emancipación de las ideologías del amo, Morrison insiste en el desgarrador reposicionamiento ético de la madre esclava, que debe ser el sitio de enunciación para ver la interioridad del mundo esclavo desde afuera, cuando el "afuera" es el retorno fantasmal del niño al que ella mató; el doble de sí misma, pues "ella es la risa yo soy la que río veo

su cara que es mía".[43] ¿Cuál puede ser la ética del infanticidio? ¿Qué conocimiento histórico vuelve a Sethe, a través de la distancia estética, o mediante el "oscurecimiento" del acontecimiento, en la forma espectral de Beloved, su hija muerta?

En su excelente descripción de las formas de resistencia de los esclavos en *Within the Plantation Household,* Elizabeth Fox-Genovese considera el homicidio, la automutilación y el infanticidio como la dinámica psicológica nuclear de toda resistencia. Opina que "estas formas extremas captan la esencia de la autodefinición de la mujer esclava".[44] Una vez más vemos cómo este acto de violencia sumamente trágico e íntimo es realizado en una lucha por hacer retroceder las fronteras del mundo esclavo. A diferencia de actos de enfrentamiento contra el amo o el capataz, que se resolvían dentro del contexto doméstico, el infanticidio era reconocido como un acto contra el sistema y al menos reconocía la posición legal de la esclava en la esfera pública. El infanticidio era visto como un acto contra la propiedad del amo (contra sus ganancias excedentarias) y quizás eso, concluye Fox-Genovese, "llevaba a algunas de las más desesperadas a sentir que, matando al niño que amaban, lo estaban reclamando de algún modo como propio".[45]

Ese reclamo, precisamente, es el que tiene lugar mediante la muerte y el regreso de Beloved: la madre esclava recupera, mediante la presencia de la niña, la propiedad de su persona. Este conocimiento viene como una especie de amor propio que es también el amor del "otro": Eros y Ágape juntos. Es un amor ético en el sentido levinasiano, en el que la "interioridad" del sujeto está habitada por la "radical y anárquica referencia al otro". Este conocimiento es visible en los intrigantes capítulos[46] que se acumulan unos sobre otros, en los que Sethe, Beloved y Denver realizan una ceremonia, en clave de fuga, de reclamo y nominación mediante subjetividades intersectantes e intersticiales: "Beloved es mi hija"; "Beloved es mi hermana"; "Yo soy Beloved y ella es mía". Las mujeres hablan en lenguas, desde un espacio "inter-medio" entre una y otra, que es un espacio comunitario. Exploran una realidad "interpersonal": una realidad social que aparece dentro de la imagen poética como si fuera un paréntesis: estéticamente distanciado, mantenido a distancia, y aun así históricamente enmarcado. Es difícil transmitir el ritmo y la improvisación de esos capítulos, pero es imposible no ver en ellos la curación de la historia, una comunidad reclamada en la formación de un nombre. Finalmente, podemos preguntamos:

¿Quién es Beloved?

Ahora comprendemos: es la hija que vuelve a Sethe para que su mente ya no carezca de hogar.

¿Quién es Beloved?

Ahora podemos decir: es la hermana que vuelve a Denver, y trae la esperanza del retorno de su padre, el fugitivo que murió en su fuga.

¿Quién es Beloved?

Ahora lo sabemos: es la hija hecha de un amor criminal que vuelve al amor y al odio para liberarse. Sus palabras son quebradas, como los linchados con el cuello quebrado; incorpórea, como los niños muertos que perdieron sus cintas. Pero nadie puede equivocarse respecto de lo que dicen sus palabras vivientes cuando surgen de los muertos, pese a la pérdida de la sintaxis y a su presencia fragmentada.

> Mi rostro viene   Tengo que tenerlo   Estoy buscando la unión
> estoy amando tanto mi rostro   Quiero unirme   Estoy amando tanto mi
> rostro   mi rostro oscuro está cerca de mí   quiero unirme.[47]

BUSCANDO LA UNIÓN

Terminar, como he terminado, con el nido del fénix y no con su pira, es, en otro sentido, volver a mi comienzo en el *más allá*. Si Gordimer y Morrison describen el mundo histórico, entrando por la fuerza en la casa del arte y la ficción para invadir, alarmar, dividir y desposeer, también demuestran la compulsión contemporánea a pasar más allá; a convertir el presente en el "post"; o, como dije antes, atocar el futuro por su lado de acá. La identidad inter-media de Aila y las dobles vidas de Beloved a la vez afirman las fronteras de la existencia de una cultura insurgente e intersticial. En ese sentido, toman posición en la senda de Renée Green entre las polaridades raciales; o en la historia migrante de Rushdie del inglés escrito en los márgenes de versos satánicos; o en la cama de Osorio, una morada, ubicada entre el extrañamiento de la migración y la pertenencia barroca del artista metropolitano, neoyorkino-puertorriqueño.

Cuando la naturaleza pública del hecho social encuentra el silencio de la palabra, puede perder su compostura y clausura histórica. En este punto deberíamos recordar la reflexión de Walter Benjamin sobre la dialéctica dislocada de la modernidad: "La ambigüedad es la apariencia figurativa de la dialéctica, la ley de la dialéctica detenida".[48] Para Benjamin, ese silencio es la utopía: para los que viven, como he descripto, "de otro modo" de cómo se vive en la modernidad pero no fuera de ella, el momento utópico no es el horizonte necesario de la esperanza. He terminado esta argumentación con la mujer enmarcada (la Aila de Gordimer) y la mujer rebautizada (la Beloved de Morrison) porque en las casas de ambas irrumpieron grandes acontecimientos mundiales (la esclavitud y el *apartheid)* y su acontecer se volvió, mediante esa peculiar oscuridad del arte, una Segunda Revelación.

Aunque Morrison repite con insistencia al final de *Beloved:* "Ésta no es una historia para transmitir", lo hace sólo para grabar el hecho en las fuentes más profundas de nuestra amnesia, de nuestro inconsciente. Cuando la visibilidad histórica se ha desvanecido, cuando el tiempo presente del

testimonio pierde su poder de conmover, entonces los desplazamientos de la memoria y las direcciones desviadas del arte nos ofrecen la imagen de nuestra supervivencia psíquica. Vivir en el mundo extraño, encontrar sus ambivalencias y ambigüedades realizadas en la casa de la ficción, o su división y resquebrajamiento realizados en la obra de arte, es también afirmar un profundo deseo de solidaridad social: "Estoy buscando la unión [...] Quiero unirme [...] Quiero unirme".

NOTAS

1. Véase una interesante exposición de los límites genéricos en el *fin de siècle* en E. Showalter, *Sexual Anarchy: Gender and Culture in the Fin de Siècle,* Londres, Bloomsbury, 1990, especialmente "Borderlines", págs. 1-18.

2. Renée Green, entrevistada por Elizabeth Brown, del catálogo publicado por Allen Memorial Art Museum, Oberlin College, Ohio.

3. Entrevista realizada por Miwon Kwon para la exposición "Artistas Emergentes de Nueva York", Sala Mendonza, Caracas, Venezuela (folleto fotocopiado).

4. *Ibid,* pág. 6.

5. Renée Green en conversación con Donna Harkavy, curadora de arte contemporáneo en el Museo Worcester.

6. *Ibid.*

7. W. Benjamin, "Theses on the philosophy of history", en *Illuminations,* Londres, Jonathan Cape, 1970, pág. 265.

8. M. Heidegger, "Building, dwelling, thinking", en *Poetry, Language, Thought,* Nueva York, Harper & Row, 1971, págs. 152-3.

9. S. Rushdie, *The Satanic Verses,* Londres, Viking, 1988, pág. 343.

10. G. Gómez Peña, *American Theatre,* vol. 8, N° 7, octubre de 1991.

11. T. Ybarra Frausto, "Chicano movement / chicano art", en 1. Karp y S. D. Lavine (comps.), Washington y Londres, Smithsonian Institution Press, 1991, págs. 133-4.

12. A. Sekula, *Fish Stary,* manuscrito, pág. 2.

13. *Ibid.,* pág. 3.

14. F. Fanon, *Black Skin, White Masks,* introducción de H. K. Bhabha, Londres, Pluto, 1986, págs. 218,229,231.

15. H. James, *The Partrait of a Lady,* Nueva York, Narton, 1975, pág. 360.

16. *Ibid.,* pág. 361.

17. T. Morrison, *Beloved,* Londres, Chatto & Windus, 1987, págs. 198-9.

18. R. Tagore, *The Home and the World,* Harmondsworth, Penguin, 1985, págs. 70-1.

19. N. Gordimer, My *Son's Story,* Londres, Bloomsbury, 1990, pág. 249.

20. S. Freud, "The uncanny", Standard Edition XVII, pág. 225; H. Arendt, *The Human Condition,* Chicago, Chicago University Press, 1958, pág. 72.

21. T. Morrison, *Beloved, op. cit.,* pág,. 170.

22. W. H. Auden,. "The cave of making", en *About the House,* Londres, Faber, 1959, pág. 20.

23. J. E. Spingarn (comp.), *Goethe's Literary Essays,* Nueva York, Harcourt, Brace, 1921, págs. 98-9.

24. *The Autobiography of Goethe,* J. Oxenford (comp.), Londres, Henry G. Bohn, 1948,pág.467.

25. Goethe, "Note on world literature", pág. 96.

26. T. Morrison, *Honey and Rue,* notas de programa, Carnegie Hall Concert, enero de 1991.

27. N. Gordimer, *My Son's Story, op. cit.*, págs. 20-1.

28. *Ibid.*, pág. 21.

29. *Ibid.*, pág. 230.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, pág. 241.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, pág. 214.

35. *Ibid.*, pág. 243.

36. *Ibid.*, pág. 249.

37. E. Levinas, "Reality and its shadow", en *Collected Philosophical Papers,* Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, págs. 1-13.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, págs. 6-7.

40. Robert Bernasconi, citado en "Levinas's ethical discourse, between individuation and universality", en *Re-Reading Levinas,* R. Bernasconi y S. Critchley (comps.), Bloomington, Indiana University Press, 1991, pág. 90.

41. T. Morrison, *Beloved, op. cit.*, pág. 116.

42. *Ibid.*, pág. 173.

43. *Ibid.*, pág. 213.

44 E. Fox-Genovese, *Within the Plantation Household,* Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1988, pág. 329.

45. *Ibid.*, pág. 324.

46. T. Morrison, *Beloved, op. cit.*, parte II, págs. 200-17.

47. *Ibid.*, pág. 213.

48. W. Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the era of High Capitalism,* Londres, NLB, 1973, pág. 171.

CAPÍTULO I

EL COMPROMISO CON LA TEORÍA

I

Un supuesto dañino y autodestructivo pretende que la teoría sea necesariamente el lenguaje de elite de los privilegiados sociales y culturales. Se dice que el lugar del crítico académico inevitablemente queda dentro del área de los archivos eurocéntricos de un Occidente imperialista o neocolonial. Los campos olímpicos de lo que equivocadamente se caratula "teoría pura" se suponen eternamente aislados de las exigencias y tragedias históricas de los miserables de la tierra. ¿ Siempre debemos polarizar para polemizar? ¿Estamos atrapados en una política de combate donde la representación de los antagonismos sociales y las contradicciones históricas no pueden tomar otra forma que un binarismo de teoría versus política? ¿El objetivo de la libertad de conocimiento puede ser la mera inversión de la relación de opresor y oprimido, centro y periferia, imagen negativa e imagen positiva? ¿El único camino que nos queda para salir de ese dualismo es la afiliación a una oposicionalidad implacable o la invención de un contramito originario de pureza radical? ¿El proyecto de nuestras estéticas liberacionistas debe ser por siempre parte de una visión totalizante utópica del Ser y la Historia que busca trascender las contradicciones y ambivalencias que constituyen la estructura misma de la subjetividad humana y sus sistemas de representación cultural?

Entre lo que se representa como "hurto" y distorsión de la "metateorización" europea, y la experiencia activista radical y comprometida de la creatividad del Tercer Mundo,[1] podemos ver la imagen en espejo (aunque invertida en contenido e intención) de esa polaridad ahistórica del siglo

XIX entre Oriente y Occidente que, en nombre del progreso, desencadenó las ideologías imperialistas exclusionistas del yo y el otro. Esta vez, el término "teoría crítica", a menudo no teorizado ni argumentado, es definitivamente el Otro, una otredad que es insistentemente identificada con los desvaríos del crítico eurocéntrico despolitizado. ¿La causa del arte o la crítica radicales es mejor servida, por ejemplo, por un fulminante profesor de cine que anuncie, en un cortocircuito de la argumentación: "No somos artistas, somos activistas políticos"? Al oscurecer el poder de su propia práctica en la retórica de la militancia, no logra llamar la atención sobre el valor específico de una política de la producción cultural; esta política, al hacer de la superficie de la significación cinemática el fundamento de la intervención política, le da profundidad al lenguaje de la crítica social y extiende el dominio de la "política" en una dirección que no quedará enteramente dominada por las fuerzas del control económico o social. Las formas de la rebelión popular o la movilización suelen ser más subversivas y transgresivas cuando son creadas mediante prácticas *culturales* oposicionales.

Antes de que se me acuse de voluntarismo burgués, pragmatismo liberal, pluralismo academicista y todos los demás "ismos" con los que atacan quienes ponen su más severa censura contra el teoricismo "eurocéntrico" (derrideanismo, lacanismo, postestructuralismo...), me gustaría clarificar los objetivos de mis preguntas iniciales. Estoy convencido de que, en el idioma de la economía política, es legítimo representar las relaciones de explotación y dominación en los términos de la división discursiva entre el Primer y el Tercer Mundo, el Norte y el Sur. Pese a los reclamos a una retórica espúrea de "internacionalismo" por parte de las multinacionales establecidas y las redes de las nuevas industrias tecnológicas de las comunicaciones, esas circulaciones de signos y bienes que existen son capturadas en los circuitos viciosos de la plusvalía que enlazan el capital del Primer Mundo con los mercados de trabajo del Tercer Mundo mediante las cadenas de la división internacional del trabajo y las clases compradoras nacionales. Gayatri Spivak tiene razón al concluir que va en el sentido del "interés del capital preservar el teatro comprador en un estado relativamente primitivo de legislación del trabajo y de regulación del medio ambiente".[2]

Estoy igualmente convencido de que, en el idioma de la diplomacia internacional, hay un súbito crecimiento de un nuevo nacionalismo anglonorteamericano que articula crecientemente su poder económico y militar en actos políticos que expresan una falta de respeto neoimperialista por la independencia y autonomía de pueblos y lugares en el Tercer Mundo. Pienso en la política de "patio trasero" que practicaban los norteamericanos respecto del Caribe y América latina, la truculencia patriótica y el folclore patricio de la campaña inglesa por las Malvinas, o, más recientemente, el triunfalismo de las fuerzas norteamericanas y británicas durante la

Guerra del Golfo. Estoy convencido además de que tal dominación económica y política tiene una profunda influencia hegemónica sobre los órdenes de información del mundo occidental, sus medios de comunicación populares y sus instituciones especializadas y académicas. Todo eso no está en duda.

Lo que sí exige más discusión es si los "nuevos" lenguajes de la crítica teórica (semiótica, postestructuralista, deconstruccionista y lo demás) se limitan a reflejar esas divisiones geopolíticas y sus esferas de influencia. ¿Los intereses de la teoría "occidental" necesariamente están coordinadas con el papel hegemónico de Occidente como bloque de poder? ¿El lenguaje de la teoría es sólo otra treta de la elite occidental culturalmente privilegiada para producir un discurso del Otro que refuerce su propia ecuación poder-conocimiento?

Un gran festival de cine en Occidente (aun una reunión alternativa o contracultural como el Congreso del "Tercer Cine" en Edimburgo) nunca deja de revelar la influencia desproporcionada del Occidente como foro cultural, en los tres sentidos de esa palabra: como sitio de exhibición pública y discusión, como lugar de juicio y como mercado. Una película india sobre el drama de los sin techo en Bombay gana el Festival de Newcastle, lo cual abre posibilidades de distribución en la India. La primera desgarradora exposición del desastre de Bhopal la hace el Channel Four. Un importante debate sobre la política y teoría del Tercer Cine aparece en *Screen,* publicación del British Film Institute. Un artículo erudito sobre la importante historia del neotradicionalismo y lo "popular" en el cine indio ve la luz en *Framework.*[3] Entre los más importantes contribuyentes al desarrollo del Tercer Cine como precepto y práctica hay una cantidad de cineastas y críticos del Tercer Mundo que son exiliados o *émigrés* en el Occidente y viven problemáticamente, a menudo peligrosamente, en los márgenes "izquierdos" de una cultura liberal burguesa eurocéntrica. No creo que deba mencionar nombres o lugares particulares, o detallar las razones históricas por las que el Occidente carga y explota lo que Bourdieu llamaría su capital simbólico. La condición es demasiado conocida, y no es mi propósito aquí hacer esas importantes distinciones entre diferentes situaciones nacionales y las dispares causas políticas e históricas colectivas del exilio cultural. Quiero tomar posición sobre los márgenes móviles del desplazamiento cultural (que confunde cualquier sentido profundo o "auténtico" de una cultura "nacional" o un intelectual "orgánico") y preguntar cuál podría ser la función de una perspectiva teórica comprometida, una vez que se toma como punto de partida paradigmático la hibridez cultural e histórica del mundo poscolonial.

¿Comprometida con qué? En este estadio de la argumentación, no quiero identificar ningún "objeto" específico de afiliación política: el Tercer Mundo, la clase obrera, la lucha feminista. Aunque tal objetivación de

la actividad política es crucial y debe fundamentar de modo significativo el debate político, no es la única opción para los críticos o intelectuales que están comprometidos con el cambio político progresivo en la dirección de una sociedad socialista. Es una señal de madurez política aceptar que hay muchas formas de escritura política cuyos diferentes efectos quedan oscurecidos cuando se los divide entre lo "teórico" y el "activismo". No es que el folleto sobre la organización de una huelga carezca de teoría, mientras que un artículo especulativo sobre la teoría de la ideología debería tener más ejemplos o aplicaciones prácticos. Ambos son formas de discurso, y en esa medida más que reflejar producen sus objetos de referencia. La diferencia entre ellos está en sus cualidades operacionales. El folleto tiene un objetivo específico expositorio y organizacional, limitado temporalmente al acontecimiento; la teoría de la ideología hace su contribución a esas ideas y principios políticos asimilados que conforman el derecho a la huelga. El último no justifica al primero; ni debe precederlo necesariamente. Existe lado a lado con él, uno como parte posibilitadora del otro, como el anverso y el reverso de una hoja de papel, para usar una común analogía semiótica en un contexto político inusual.

Mi interés aquí apunta al proceso de la "intervención ideológica", que es el nombre que da Stuart Hall al papel de la "imaginación" o representación en la práctica de la política en su respuesta a las elecciones inglesas de 1987.[4] Para Hall, la noción de hegemonía implica una política de la *identificación* de lo imaginario. Esto ocupa un espacio discursivo que no está exclusivamente delimitado por la historia ni de la derecha ni de la izquierda. Existe de algún modo *entre-medio* [*in-between*] de estas polaridades políticas, y también entre las divisiones corrientes de teoría y práctica política. Este enfoque, tal como yo lo leo, nos introduce en un momento, o movimiento, olvidado y excitante, que es el "reconocimiento" de la relación de la política y la teoría; y confunde la división tradicional entre ellas. Tal movimiento se inicia cuando vemos que la relación está determinada por la regla de la materialidad repetible, que Foucault describe como el proceso por el cual las proposiciones de una institución pueden ser transcriptas en el discurso de otra.[5] Pese a los esquemas de uso y aplicación que constituyen un campo de estabilización para la proposición, cualquier cambio en las condiciones de uso y reinvestisión de la proposición, cualquier alteración en su campo de experiencia o verificación, o en realidad cualquier diferencia en los problemas a resolver, puede llevar a la emergencia de una nueva proposición: la diferencia de lo mismo.

¿En qué formas híbridas, entonces, puede emerger una política de la proposición teórica? ¿Qué tensiones y ambivalencias marcan este sitio enigmático desde el que habla la teoría? Hablando en nombre de alguna contra autoridad u horizonte de "lo verdadero" (en el sentido foucaultiano de los efectos estratégicos de cualquier aparato o *dispositif*), la empresa

teórica tiene que representar la autoridad adversa (de poder y/o conocimiento) que, en un movimiento de doble inscripción, simultáneamente busca subvertir y reemplazar. En esta complicada formulación he tratado de indicar algo del límite y ubicación del acontecimiento de la crítica teórica que no *contiene* la verdad (en oposición polar al totalitarismo, "liberalismo burgués" o lo que se suponga que lo reprima). Lo "cierto" siempre está marcado y conformado por la ambivalencia del proceso mismo de emergencia, la productividad de los sentidos que construyen contraconocimientos *in medias res*, en el acto mismo del enfrentamiento, dentro de los términos de una negociación (más que de una negación) de elementos oposicionales y antagónicos. Las posiciones políticas no son simplemente identificables como progresistas o reaccionarias, burguesas o radicales, previo al acto de *critique engagée* o fuera de los términos y las condiciones de su interpelación [*address*] discursiva. Es en este sentido que debe pensarse el momento histórico de la acción política como parte de la historia de la forma de su escritura. Esto no equivale a afirmar lo obvio, que no hay conocimiento (político u otro) fuera de la representación. Es sugerir que la dinámica de la escritura y la textualidad nos exige repensar la lógica de la causalidad y la determinación mediante la cual reconocemos lo "político" como una forma de cálculo y acción estrategica dedicada a la transformación social.

El interrogante "¿qué hacer?" debe reconocer la fuerza de la escritura, su metaforicidad y su discurso retórico, como una matriz productiva que define lo "social" y lo hace disponible como un objetivo de y para la acción. La textualidad no es simplemente una expresión ideológica de segundo orden o un síntoma verbal de un sujeto político dado. Que el sujeto político (como, de hecho, el sujeto de la política) es un hecho discursivo, es algo que se hace sumamente claro en un texto que ha sido una influencia formativa para el discurso democrático y socialista occidental: el ensayo *Sobre la Libertad* de Mill. Su capítulo crucial, "Sobre la Libertad de Pensamiento y Expresión" es un intento por definir el juicio político como el problema de encontrar una forma de *retórica pública* capaz de representar "contenidos" políticos diferentes y opuestos no como principios preconstituidos a priori sino como un intercambio discursivo dialógico; una negociación de términos en un presente continuo de la enunciación de la proposición política. Lo inesperado es la sugerencia de que una crisis de identificación es iniciada en la performance textual que despliega una cierta "diferencia" *dentro* de la significación de cualquier sistema político singular, previo al establecimiento de las diferencias sustanciales *entre* creencias políticas. Un conocimiento sólo puede volverse político mediante un proceso agnóstico: disenso, alteridad y otredad son las condiciones discursivas para la circulación y reconocimiento de un sujeto politizado y una "verdad" pública:

> (Si) no existen oponentes a todas las verdades importantes, es indispensable imaginarlos. [...] Es preciso sentir toda la fuerza de la dificultad que la visión genuina del sujeto tiene que enfrentar y derrotar; *de otro modo nunca entrará en verdadera posesión de la parte de verdad que encuentra y elimina esa dificultad.* [...] Su conclusión puede ser cierta, pero podría ser falsa para cualquier cosa que sepan: nunca se han colocado en la *posición mental* de los que piensan distinto que ellos [...] y en consecuencia *no conocen,* en ningún sentido adecuado de la palabra, *la doctrina que ellos mismos profesan.*[6] (Las bastardillas son mías.)

Es cierto que la "racionalidad" de Mill le permite, o le exige, esas formas de contención y contradicción para poder destacar su visión de la curva inherentemente progresiva y evolutiva del juicio *humano.* (Esto hace posible que la contradicción se resuelva y también genera un sentimiento de la "completa verdad" que refleja la inclinación natural, orgánica, de la mente humana.) También es cierto que Mill siempre reserva, en la sociedad como en su argumentación, el espacio neutro irreal de la Tercera Persona como representante del "pueblo", que presencia el debate desde una "distancia epistemológica" y saca las conclusiones razonables. Aun así, en su intento por describir lo político como una forma de debate y diálogo (como el proceso de la retórica pública) que es mediado crucialmente por esta facultad ambivalente y antagónica de una "imaginación" política, Mill excede el sentido mimético usual de la batalla de las ideas. Sugiere algo mucho más dialógico: la comprensión de la idea política en el punto ambivalente de la interpelación textual, su emergencia mediante una forma de proyección política.

Releer a Mill a través de las estrategias de "escritura" que he sugerido revela que no se puede seguir pasivamente la línea de argumentación que atraviesa la lógica de la ideología opuesta. El proceso textual de antagonismo político inicia un proceso contradictorio de lectura entre líneas; el agente del discurso se vuelve, al mismo tiempo que es emitido, el objeto invertido, proyectado del argumento, vuelto contra sí mismo. Sólo asumiendo efectivamente la posición mental del antagonista, insiste Mill, y trabajando a través de la fuerza desplazadora y descentradora de esa dificultad discursiva, se produce la "porción de verdad" politizada. Es una dinámica diferente de la ética de tolerancia en la ideología liberal que tiene que imaginar la oposición para contenerla y demostrar su relativismo o humanismo iluminados. Leer a Mill a contrapelo sugiere que la política sólo puede volverse representativa, un genuino discurso público, mediante una disyunción en la significación del sujeto de la representación; mediante una ambivalencia en el punto de la enunciación de una política.

He elegido demostrar la importancia del espacio de la escritura, y la problemática de la interpelación, en el corazón mismo de la tradición libe-

ral, porque es ahí donde el mito de la "transparencia" del agente humano y la razonabilidad de la acción política se afirma con más energía. Pese a las alternativas políticas más radicales de la derecha y de la izquierda, la visión popular y de sentido común del lugar del individuo en relación con lo social sigue siendo sustancialmente pensada y vivida en términos éticos moldeados por las creencias liberales. Lo que revela la atención a la retórica y la escritura es la ambivalencia discursiva que hace posible "lo político". Desde tal perspectiva, la problemática del juicio político no puede ser representada como un problema epistemológico de apariencia y realidad, o teoría y práctica, o palabra y cosa. No puede representarse como un problema dialéctico o una contradicción sintomática constitutiva de la materialidad de lo "real". Por el contrario, nos hace dolorosamente conscientes de la yuxtaposición ambivalente, la peligrosa relación intersticial de lo factual y lo proyectivo, y, más allá de eso, de la función crucial de lo textual y lo retórico. Son estas vicisitudes del movimiento del significante, en la tarea de fijar lo factual y clausurar lo real, las que aseguran la eficacia del pensamiento estratégico en los discursos de la *Realpolitik.* Es este ir-y-venir-, este *fort/da* del proceso simbólico de la negociación política, lo que constituye una política de la interpelación. Su importancia va más allá de la desestabilización del esencialismo o logocentrismo de una tradición política recibida, en nombre de un abstracto juego libre del significante.

Un discurso crítico no produce un objeto político *nuevo* ni un nuevo objetivo ni un nuevo conocimiento, lo cual es simplemente un reflejo mimético de un, principio político a priori o compromiso teórico. No debemos pedirle una pura teleología del análisis mediante la cual el principio previo sea simplemente aumentado, su racionalidad fluidamente desarrollada, su identidad como socialista o materialista (opuestos a neoimperialista o humanista) consistentemente confirmada en cada estadio oposicional de la discusión. Ese idealismo político de identikit puede ser el gesto de un gran fervor individual, pero carece del profundo, aunque peligroso, sentimiento de lo que acarrea el *pasaje* de la historia en el discurso teórico. El idioma de la crítica es efectivo no porque mantenga por siempre separados los términos del amo y el esclavo, el mercantilista y el marxista, sino en la medida en que supera los campos dados de la oposición y abre un espacio de traducción: un lugar de hibridez, figurativamente hablando, donde la construcción de un objeto político que es nuevo, *ni uno ni otro,* aliena nuestras expectativas políticas, y cambia, como debe hacerlo, las formas mismas de nuestro reconocimiento del momento de la política. El desafío está en concebir el tiempo de la acción y comprensión política como la apertura de un espacio que puede aceptar y regular la estructura diferencial del momento de la intervención sin precipitarse a fundir en una unidad el antagonismo o la contradicción social. Esto es una señal de que la historia está *sucediendo,* dentro de las páginas de la teoría, dentro de

los sistemas y estructuras que construimos para figurar el pasaje de lo histórico.

Cuando hablo de *negociación* más que de *negación,* es para transmitir una idea de temporalidad que hace posible concebir la articulación de elementos antagónicos o contradictorios: una dialéctica sin la emergencia de una Historia teleológica o trascendente, y más allá de la forma prescriptiva de una lectura sintomática donde los tics nerviosos sobre la superficie de la ideología revelan la "contradicción materialista real" que encarna la Historia. En esa temporalidad discursiva, el advenimiento de la teoría se vuelve una *negociación* de instancias contradictorias y antagónicas que abren sitios y objetivos híbridos de lucha, y destruyen esas polaridades negativas entre el conocimiento y sus objetos, y entre la teoría y la razón práctico-política.[7] Si me he manifestado contra una división primordial y previa entre derecha o izquierda, progresista o reaccionario, ha sido sólo para acentuar la plena *différance* histórica y discursiva entre ellos. No querría que mi idea de negociación se confunda con algún sentido sindicalista de reformismo, porque no es ése el nivel político que estoy explorando aquí. Con la idea de negociación trato de llamar la atención sobre la estructura de *iteración* que informa los movimientos políticos que intentan articular elementos antagónicos y oposicionales sin la racionalidad redentora de la negación superadora [*sublation*] o trascendencia.[8]

La temporalidad de la negociación o traducción, como la he esbozado, tiene dos ventajas principales. Primero, reconoce la conexión histórica entre el sujeto y el objeto de la crítica de modo que no puede haber una oposición simplista y esencialista entre desconocimiento ideológico y verdad revolucionaria. La lectura progresista está determinada crucialmente por la situación de confrontación o agonística misma; es efectiva porque usa la máscara subversiva y confusionista del camuflaje y no adviene como un puro ángel vengador pronunciando la verdad de una historicidad radical y una pura oposicionalidad. Si uno es consciente de esta emergencia (no origen) heterogénea de la crítica radical, entonces (y éste es mi segundo argumento) la función de la teoría dentro del proceso político se vuelve un arma de doble filo. Nos hace conscientes de que nuestros referentes y prioridades políticos (el pueblo, la comunidad, la lucha de clases, el antirracismo, la diferencia de género, la afirmación de una perspectiva antiimperialista, negra o tercermundista) no están allí en un sentido primordial y naturalista. Ni reflejan un objeto político unitario u homogéneo. Tienen sentido en tanto llegan a construirse en el discurso del feminismo, el marxismo, el Tercer Cine o lo que sea, cuyos objetos de prioridad (la clase, la sexualidad o "la nueva etnicidad") están siempre en una tensión histórica y filosófica, o en referencia cruzada con otros objetivos.

De hecho, toda la historia del pensamiento socialista que busca "hacerlo de nuevo y mejor" parece ser un proceso con finalidades diferentes a las

de articular prioridades cuyos objetos políticos pueden ser recalcitrantes y contradictorios. Dentro del marxismo contemporáneo, por ejemplo, lo testimonia la tensión permanente entre la facción inglesa, humanista y laborista, y las tendencias "teoricistas" y estructuralistas de la nueva izquierda. Dentro del feminismo, hay también una marcada diferencia de énfasis entre la tradición psicoanalítica/semiótica y la articulación marxista del género y la clase mediante una teoría de la interpelación cultural e ideológica. He presentado estas diferencias en trazos gruesos, usando a menudo el idioma de la polémica, para sugerir que cada posición es siempre un proceso de traducción y transferencia de sentido. Cada objetivo es construido sobre el rastro de esa perspectiva a la que pone bajo proceso de borrado; cada objeto político es determinado con relación al otro, y desplazado en ese acto crítico. Con demasiada frecuencia estos problemas teóricos son transpuestos en forma perentoria a términos organizacionales y representados como sectarismo. Sugiero que esas contradicciones y conflictos, que con frecuencia tuercen las intenciones políticas y vuelven compleja y difícil la cuestión del compromiso, están enraizados en el proceso de traducción y desplazamiento en el que se inscribe el objeto de la política. El efecto no es la estasis o el debilitamiento de la voluntad. Por el contrario, es el estímulo de la negociación de la política y las políticas socialistas democráticas el que exige que esas cuestiones de organización sean teorizadas y la teoría socialista se "organice", *porque no hay dadas comunidad* o *cuerpo del pueblo cuya historicidad inherente y radical emitan los signos correctos.*

Este énfasis en la representación de lo político, en la construcción del discurso, es la contribución radical de la traducción de la teoría. Su vigilancia conceptual nunca admite una identidad simple entre el objetivo político y sus medios de representación. Este énfasis en la necesidad de heterogeneidad y la doble inscripción del objetivo político no es la mera repetición de una verdad general sobre el discurso introducido en el campo político. Negar una lógica esencia lista y un referente mimético a la representación política es un fuerte argumento de principios contra el separatismo político de cualquier color, y contra el moralismo que por lo general acompaña tales reclamos. Literal y figuradamente no hay espacio para el objetivo político unitario u orgánico que ofendería el sentido de una *comunidad* (de interés y articulación) socialista.

En Gran Bretaña en la década de 1980 no se libró ninguna batalla política más enérgica, ni se la sostuvo con más energía, sobre los valores y tradiciones de una comunidad socialista, que la huelga de mineros de 1984-1985. Los batallones de cifras monetaristas y previsiones de la rentabilidad de las minas eran severamente puestas en paralelo con las más ilustres normas del movimiento obrero británico, las comunidades culturales más cohesivas de la clase obrera. Se planteaba claramente una elección en-

tre el mundo naciente de la nueva clase urbana thatcherista y una larga historia del hombre trabajador, o así le pareció a la izquierda tradicional y a la nueva derecha. En estos términos de clase las mujeres mineras implicadas en la huelga fueron aplaudidas por el heroico papel de sostén que representaban, por su resistencia e iniciativa. Pero el impulso revolucionario, según parecía, estaba seguro en las manos del hombre de clase obrera. En la conmemoración del primer aniversario de la huelga, Beatrix Campbell, en el *Guardian,* entrevistó a un grupo de mujeres que habían participado en ella. Era claro que su experiencia de la lucha histórica, su comprensión de la elección histórica a hacer, era notoriamente diferente y más compleja. Sus testimonios no podían encerrarse simplemente o únicamente dentro de las prioridades de la política de clase o las historias de la lucha industrial. Muchas de las mujeres empezaron a cuestionar su papel dentro de la familia y la comunidad, las dos instituciones centrales que articulaban los sentidos y costumbres de la *tradición* de las clases trabajadoras alrededor de las cuales se libraba la batalla ideológica. Algunas cuestionaban los símbolos y las autoridades de la cultura que luchaban por defender. Otras dislocaban los hogares que habían luchado por mantener. Para la mayoría no había vuelta atrás, a los "buenos viejos tiempos". Sería simplista sugerir o bien que este considerable cambio social era un desvío de la lucha de clases o que era un repudio de la política de clases desde una perspectiva socialista-feminista. No hay una verdad política o social simple que aprender, porque no hay una representación unitaria de una agencia política, ninguna jerarquía fija de valores y efectos políticos.

Mi ejemplo trata de mostrar la importancia del momento híbrido del cambio político. Aquí el valor transformacional del cambio está en la rearticulación, o traducción, de elementos que no son *ni el Uno* (una clase obrera unitaria) *ni el Otro* (las políticas de género) *sino algo distinto,* que cuestiona los términos y territorios de ambos. Hay una negociación entre género y clase, donde cada formación encuentra las fronteras desplazadas y diferenciadas de su representación de grupo y los sitios de enunciación en los cuales los límites y limitaciones del poder social se encuentran en una relación agonista. Cuando se sugiere que el Partido Laborista británico debería tratar de producir una alianza socialista entre las fuerzas progresistas ampliamente dispersadas y distribuidas sobre un espectro de fuerzas de clase, cultura y ocupación (sin un sentimiento unificante de clase por sí mismo), la hibridez que he tratado de identificar es reconocida como una necesidad histórica. Necesitamos una articulación un poco menos devota del principio político (alrededor de los conceptos de clase y nación), y un poco más del principio de la *negociación* política.

Éste parece ser el problema teórico en el núcleo de los argumentos de Stuart Hall sobre la construcción de un bloque de poder contrahegemónico mediante el cual un partido socialista pueda construir su mayoría y su

electorado; y el Partido Laborista podría (in)concebiblemente mejorar su imagen. Los obreros desempleados, semicalificados o no calificados, de medio tiempo, hombres y mujeres, los mal pagos, los negros, los marginales: estos signos de la fragmentación del consenso clasista y cultural representan a la vez la experiencia histórica de las divisiones sociales contemporáneas, y una estructura de la heterogeneidad sobre la cual construir una alternativa teórica y política. Para Hall, el imperativo es construir un nuevo bloque social de electorados diferentes, mediante la producción de una forma de identificación simbólica que resultaría en una voluntad colectiva. El Partido Laborista, con su deseo de reivindicar su imagen tradicional (blanco, masculino, obrero, sindicalista) no es lo bastante hegemónico, escribe Hall. Tiene razón; lo que queda sin responder es si el racionalismo y la intencionalidad que impulsan a la voluntad colectiva son compatibles con el lenguaje de la imagen simbólica y la identificación fragmentaria que representa, para Hall y para la "hegemonía"/"contrahegemonía", el problema político fundamental. ¿Acaso puede haber hegemonía suficiente, salvo en el sentido de que una mayoría de dos tercios nos elija un gobierno socialista?

Las necesidades de negociación se revelan interviniendo en el argumento de Hall. El interés de la posición de Hall está en su reconocimiento, notable para la izquierda británica, de que, aunque influyentes, "los intereses materiales por sí mismos no tienen una necesaria pertenencia clasista".[9] Esto tiene dos efectos importantes. Le permite a Hall ver los agentes del cambio político como sujetos discontinuos y divididos, atrapados en intereses e identidades conflictivas. Del mismo modo, al nivel histórico de una población thatcherista, afirma que las formas divisorias de identificación son la regla más que las formas solidarias, resultando en indecidibilidad y aporía del juicio político. ¿Qué pone primero una mujer de la clase trabajadora? ¿Cuál de sus identidades es la que determina sus elecciones políticas? Las respuestas a tales cuestiones son definidas, según Hall, en la definición ideológica de los intereses materialistas; un proceso de identificación simbólica realizado mediante una tecnología política de las imágenes que produce hegemónicamente un bloque social de la derecha o la izquierda. No sólo el bloque social es heterogéneo, sino que, según lo veo yo, el trabajo de la hegemonía es en sí mismo el proceso de iteración y diferenciación. Depende de la producción de imágenes alternativas o antagónicas que son siempre producidas en conjunto y en competencia unas con otras. Es esta naturaleza de conjunto, esta presencia parcial, o metonimia de antagónicas, y sus significaciones efectivas, las que dan sentido (literalmente) a una política de lucha *como la lucha de las identificaciones* y la guerra de las posiciones. En consecuencia, es problemático pensada como negada superadoramente [*sublated*] en una imagen de la voluntad colectiva.

La hegemonía exige iteración y alteridad para ser efectiva, para ser pro-

ductiva de poblaciones politizadas: el bloque (no homogéneo) simbólico social necesita representarse en una voluntad colectiva solidaria -una imagen moderna del futuro- para que esas poblaciones produzcan un gobierno progresista. Ambos pueden ser necesarios pero no se siguen fácilmente uno de otro, pues en cada caso el modo de representación y su temporalidad son diferentes. La contribución de la negociación consiste en desplegar el "entre-medio" de este argumento crucial: *no* es autocontradictorio sino que performa significativamente, en el proceso de su discusión, los problemas de juicio e identificación que conforman el espacio político de su enunciación.

Por el momento, el acto de negociación sólo será interrogativo. ¿Esos sujetos escindidos y esos movimientos sociales diferenciados, que despliegan formas de identificación ambivalentes y divididas, pueden ser representados en una voluntad colectiva que claramente tiene ecos de la herencia iluminista gramsciana y su racionalismo?[10] ¿Cómo se adapta el idioma de la voluntad a las vicisitudes de su representación, su construcción mediante una mayoría simbólica donde los pobres se identifican a sí mismos por la posición de los ricos? ¿Cómo construimos una política basada en tal desplazamiento de afecto o elaboración estratégica (Foucault), donde el posicionamiento político esté basado ambivalentemente en un *acting-out* de las fantasías políticas que requieren repetidos pasajes por las fronteras diferenciales entre un bloque simbólico *y otro,* y las posiciones disponibles a cada uno? Si tal es el caso, entonces cómo fijamos la contraimagen de la hegemonía socialista de modo que refleje la voluntad dividida, la población fragmentada? Si la política de la hegemonía es, literalmente, *insignificable* sin la representación metonímica de su estructura de articulación agonista y ambivalente, ¿entonces cómo estabilizará y unificará el colectivo su interlocución como una agencia de *representación,* como representante de un pueblo? ¿Cómo evitamos la mezcla o solapamiento de imágenes, la pantalla dividida, el fracaso en sincronizar sonido e imagen? Quizá necesitamos cambiar el lenguaje ocular de la imagen para hablar de las identificaciones o representaciones sociales y políticas de un pueblo. Vale la pena notar que Laclau y Mouffe se han vuelto hacia el lenguaje de la textualidad y el discurso, a la *différance* y las modalidades enunciativas, en su intento por comprender la estructura de la hegemonía.[11] Paul Gilroy también se refiere a la teoría de Bajtín de la narración cuando describe la actuación de culturas expresivas negras como un intento de transformar la relación entre actor y multitud, "en rituales *dialógicos* de modo que los espectadores adquieran el papel activo de participantes en procesos colectivos que a veces son catárticos y que pueden simbolizar o incluso crear una comunidad" (las bastardillas son mías).[12]

Tales negociaciones entre política y teoría hacen imposible pensar en el lugar de lo teórico como una metanarrativa que reclama una forma más

completa de generalidad. Ni es posible reclamar una cierta conocida distancia epistemológica entre el *momento y el lugar* del intelectual y el activista, como sugiere Fanon cuando observa que "mientras los políticos sitúan su acción en los hechos reales del presente, los hombres de cultura toman posición en el campo de la historia".[13] Precisamente ese binarismo popular entre teoría y política, cuya base fundacional es una visión del conocimiento como generalidad totalizante y de la vida cotidiana como experiencia, subjetividad o falsa conciencia, lo que he tratado de borrar. Es una distinción que suscribe el mismo Sartre cuando describe al intelectual comprometido como el teórico del conocimiento práctico cuyo criterio definidor es la racionalidad y cuyo primer proyecto es combatir la irracionalidad de la ideología.[14] Desde la perspectiva de la negociación y la traducción, *contra* Fanon y Sartre, no puede haber cierre discursivo definitivo de la teoría. No clausura [*foreclose*] lo político, aun cuando puedan ganarse o perderse, con gran efecto, las batallas por el poder-conocimiento. El corolario es que no hay acto primero ni final de la transformación social (o socialista) revolucionaria.

Espero que haya quedado claro que este borra miento de la frontera tradicional entre teoría y política, y mi resistencia al en-cierro [*en-closure*] de lo teórico, ya sea leído negativamente como elitismo o positivamente como suprarracionalidad radical, no se basa en la buena o mala fe del agente activista o el *agent provocateur* intelectual. Me interesa primordialmente la estructuración conceptual de los términos (lo teórico/lo político) que conforman un espectro de debates alrededor del lugar y tiempo del intelectual comprometido. En consecuencia, he propuesto una cierta relación con el conocimiento que considero crucial para estructurar nuestro sentido de cuál puede ser el *objeto* de la teoría en el acto de determinar nuestros *objetivos* políticos específicos.

II

¿Qué se pone en juego al calificar de "occidental" la teoría crítica? Obviamente, es una designación de poder institucional y eurocentrismo ideológico. La teoría crítica suele comprometerse con textos pertenecientes a las tradiciones y condiciones familiares a la antropología colonial, ya para universalizar su significado dentro de su propio discurso cultural y académico, ya para agudizar su crítica interna del signo logocéntrico occidental, el sujeto idealista o las ilusiones y engaños de la sociedad civil. Se trata de una maniobra conocida del conocimiento teórico: una vez abierto el abismo de la diferencia cultural, puede hallarse un mediador o metáfora de la otredad que contenga los efectos de la diferencia. Para que el conocimiento de la diferencia cultural sea institucionalmente eficaz como disciplina, es

preciso forcluirlo en el Otro; diferencia y otredad de ese modo se vuelven la fantasía de cierto espacio cultural o, de hecho, la certeza de una forma de conocimiento teórico que deconstruye el "filo" epistemológico del Occidente.

Más importante, el lugar de la diferencia cultural puede volverse el mero fantasma de un desnudo combate disciplinario en el que no tiene espacio ni poder. El déspota turco de Montesquieu, el Japón de Barthes, la China de Kristeva, los indios nambikwara de Derrida, los paganos cashinahua de Lyotard, son parte de esta estrategia de contención donde el texto Otro es para siempre el horizonte exegético de la diferencia, nunca el agente activo de articulación. El Otro es citado, enmarcado, iluminado, recubierto en la estrategia plano/contraplano de una iluminación serial. La narrativa y la política *cultural* de la diferencia se vuelven el círculo cerrado de la interpretación. El Otro pierde su poder de significar, de negar, de iniciar su deseo histórico, de establecer su propio discurso institucional y oposicional. Por impecablemente conocido que pueda ser el contenido de una cultura "otra", y por más antietnocéntricamente representada que esté, es su *ubicación* como la clausura de grandes teorías, la demanda de que, en términos analíticos, sea siempre el buen objeto de conocimiento, el cuerpo dócil de la diferencia, lo que reproduce una relación de dominación, y es el motivo de recusación del poder institucional de la teoría crítica.

No obstante, hay que hacer una distinción entre la historia institucional de la teoría crítica y su potencial conceptual para el cambio y la innovación. La crítica de Althusser a la estructura temporal de la totalidad expresiva hegeliano-marxista, pese a sus limitaciones funcionalistas, abre la posibilidad de pensar las relaciones de producción en un momento de historias diferenciales. La ubicación que hace Lacan del significante del deseo, en la cima del lenguaje y la ley, permite la elaboración de una forma de representación social sensible a la estructura ambivalente de la subjetividad y la socialidad. La arqueología que hace Foucault de la emergencia del hombre moderno occidental como un problema de finitud, inextricable de su placenta, de su Otro, permite confrontar los reclamos lineales progresistas de las ciencias.sociales (los discursos imperializantes más importantes) con sus propias limitaciones historicistas. Estos argumentos y modos de análisis pueden ser descartados como rencillas internas a la causalidad hegeliana, representación psíquica o teoría sociológica. Alternativamente, pueden ser objeto de una traducción, una transformación de valor como parte del cuestiona miento del proyecto de la modernidad en la gran tradición revolucionaria de C. L. R. James, *contra* Trotsky o Fanon, *contra* la fenomenología y el psicoanálisis existencialista. En 1952, fue Fanon quien sugirió que una lectura oposicional o diferencial del Otro de Lacan podía ser más pertinente para la condición colonial que la lectura marxizante de la dialéctica del amo y el esclavo.

Puede ser posible producir esa traducción o transformación si entendemos la tensión dentro de la teoría crítica entre su continente institucional y su fuerza revisionista. La continua referencia al horizonte de otras culturas que he mencionado antes es ambivalente. Es un lugar común de la cita, pero es también un signo de que esa teoría crítica no puede sostener por siempre su posición en la academia como el filo adverso al idealismo occidental. Lo que se exige es demostrar otro territorio de traducción, otro testimonio de argumento analítico, un compromiso diferente en la política de y sobre la dominación cultural. Lo que podría ser este otro sitio para la teoría se irá haciendo claro si empezamos viendo que muchas ideas postestructuralistas son en sí mismas opuestas al humanismo y la estética iluministas. Constituyen nada menos que una deconstrucción del momento de lo moderno, sus valores legales, sus gustos literarios, sus imperativos categóricos filosóficos y políticos. Segundo, y más importante, debemos rehistorizar el momento de "la emergencia del signo" o "la cuestión del sujeto", o la "construcción discursiva de la realidad social", para citar unos pocos tópicos populares de la teoría contemporánea. Esto sólo puede suceder si reubicamos las demandas referenciales e institucionales de tal trabajo teórico en el campo de la diferencia cultural; *no la diversidad cultural.*

Tal reorientación puede encontrarse en los textos históricos del momento colonial a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Pues al mismo tiempo que la cuestión de la diferencia cultural emergía en el texto colonial, los discursos de la civilidad [*civility*] estaban definiendo el momento reduplicante de la emergencia de la modernidad occidental. De ese modo, la genealogía política y teórica de la modernidad no está sólo en los orígenes de la *idea* de civilidad [*civility*], sino en esta historia del momento colonial. Puede hallársela en la resistencia de las poblaciones colonizadas a la palabra de Dios y el Hombre: el cristianismo y el idioma inglés. La transmutación y traducciones de tradiciones nativas en su oposición a la autoridad colonial demuestran cómo el deseo del significante, la indeterminación de la intertextualidad, pueden estar profundamente comprometidos en la lucha poscolonial contra las relaciones dominantes de poder y conocimiento. En las palabras siguientes del maestro misionero oímos, con toda claridad, las voces oposicionales de una cultura de la resistencia; pero también oímos el proceso incierto y amenazante de la transformación cultural. Cito del influyente libro *India and India Missions* (1839) de A. Duff:

> Tome alguna doctrina que usted considere peculiar a la Revelación; dígale a la gente que deben ser regenerados o volver a nacer, de otro modo nunca podrán "ver a Dios". Antes de lo que piensa, pueden estar yéndose, diciendo "oh, aquí no hay nada nuevo o extraño; nuestros propios *Shastras* nos dicen lo mismo; sabemos y creemos que debemos volver a nacer; es nuestro destino". ¿Pero qué entienden ellos por esa expresión? Entienden que deben nacer una y otra vez, bajo alguna otra forma, de acuerdo con su propio sistema de transmigra-

ción o nacimientos reiterados. Para evitar la aparición de una doctrina tan absurda y perniciosa, usted debe variar su lenguaje y decides que debe haber un segundo nacimiento, que ellos deben nacer dos veces. Ahora, sucede que ésta, y toda la fraseología similar, ya ha sido usada. Los hijos de un brahmán tienen que superar varios ritos ceremoniales purificadores y de iniciación, antes de que lleguen a gozar a pleno de su condición de brahmanes. El último de estos ritos es la investidura con la hebra sagrada; a lo que sigue la comunicación del Gayatri, el verso más sagrado de los Vedas. Este ceremonial constituye "religiosa y metafóricamente, su segundo nacimiento"; de ahí que su apelación distintiva y peculiar sea la de nacidos dos veces, o regenerados. Y *entonces si usted afina su lenguaje sólo podrá transmitirles la impresión de que todos deben volverse perfectos brahmanes para poder "ver a Dios"*.[15] (Las bastardillas son mías.)

Las bases de la certidumbre evangélica son contradichas no por la simple afirmación de una tradición cultural antagónica. El proceso de traducción es la abertura de otro lugar político y cultural contencioso en el corazón de la representación colonial. Aquí la palabra de la autoridad divina es gravemente herida por la afirmación del signo indígena, y en la práctica misma de la dominación el lenguaje del amo se vuelve híbrido: ni una cosa ni la otra. El imprevisible sujeto colonizado (a medias aquiescente, a medias opositor, nunca confiable) produce un problema irresoluble de diferencia cultural para la misma interpelación de la autoridad cultural colonial. El "sutil sistema del hinduismo", como lo llamaban los misioneros de comienzos del siglo XIX, generaba tremendas implicaciones políticas para las instituciones de la conversión cristiana. La autoridad escrita de la *Biblia* era desafiada y junto con ella era desafiada una idea postiluminista de la "evidencia del Cristianismo" y su prioridad histórica, que era central al colonialismo evangélico. Ya no podía confiarse en que la Palabra transportara la verdad cuando era escrita o pronunciada en el mundo colonial por el misionero europeo. En consecuencia, hubo que buscar catequistas nativos, que trajeron consigo sus propias ambivalencias y contradicciones culturales y políticas, a menudo bajo gran presión de sus familias y comunidades.

Esta revisión de la historia de la teoría crítica se apoya, como dije, en la idea de la diferencia cultural, no de la diversidad cultural. La diversidad cultural es un objeto epistemológico (la cultura como objeto del conocimiento empírico) mientras que la diferencia cultural es el proceso de la *enunciación* de la cultura como "cognoscible", autoritativa [*authoritative*], adecuada a la construcción de sistemas de identificación cultural. Si la diversidad cultural es una categoría de la ética, la estética o la etnología comparadas, la diferencia cultural es un proceso de significación mediante el cual las afirmaciones *de* la cultura y *sobre* la cultura diferencian, discriminan y autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad. La diversidad cultural es el reconocimiento de contenidos y usos ya dados; contenida en un marco temporal de relativismo, da

origen a ideas liberales de multiculturalismo, intercambio cultural o de la cultura de la humanidad. La diversidad cultural es también la representación de una retórica radical de la separación de culturas totalizadas que viven inmaculadas por la intertextualidad de sus ubicaciones históricas, a salvo en el utopismo de una memoria mítica de una identidad colectiva única. La diversidad cultural puede emerger aun como un sistema de la articulación y el intercambio de signos culturales en ciertos relatos antropológicos del primer estructuralismo.

Mediante el concepto de diferencia cultural quiero llamar la atención sobre el campo común y el territorio perdido de los debates críticos contemporáneos. Pues todos reconocen que el problema de la interacción cultural emerge sólo en los límites de significación de las culturas, donde los sentidos y los valores son (mal)entendidos o los signos son malversados [*misappropiated*]. La cultura sólo emerge como un problema, o una problemática, en el punto en que hay una pérdida de sentido en el cuestionamiento y articulación de la vida cotidiana, entre clases, géneros, razas, naciones. Pero la realidad del límite o texto límite de la cultura es raramente teorizado fuera de polémicas moralistas bienintencionadas contra el prejuicio y el estereotipo, o la afirmación general del racismo individual o institucional, que describe el efecto más que la estructura del problema. La necesidad de pensar el límite de la cultura como un problema de la enunciación de la diferencia cultural es sometida a la renegación [*disavowed*].

El concepto de diferencia cultural se concentra en el problema de la ambivalencia de la autoridad cultural: el intento de dominar *en nombre* de una supremacía cultural que es producida en sí misma sólo en el momento de la diferenciación. Y la misma autoridad de la cultura como conocimiento de la verdad referencial está en juego en el concepto y en el momento de *enunciación*. El proceso enunciativo introduce una escisión en el presente performativo de la identificación cultural; una escisión entre la demanda culturalista tradicional de un modelo, una tradición, una comunidad, un sistema estable de referencia, y la necesaria negación de la certidumbre en la articulación de nuevas demandas, sentidos, y estrategias culturales en el presente político, como práctica de dominación, o resistencia. La lucha suele darse entre el tiempo y la narrativa historicistas teleológicos o míticos del tradicionalismo (de izquierda o de derecha) y el tiempo móvil, estratégicamente desplazado, de la articulación de una política histórica de negociación que sugerí antes. El tiempo de la liberación es, como poderosamente evoca Fanon, un tiempo de incertidumbre cultural y, más crucialmente, de indecidibilidad significatoria o representacional:

> Pero ellos [los intelectuales nativos] olvidan que las formas de pensamiento y aquello de lo que se alimentan [...] junto con las técnicas modernas de información, lengua e indumentaria, han reorganizado dialécticamente las inteligen-

> cias del pueblo, y *los principios constantes (del arte nacional)* que actuaban como salvaguardas durante el período colonial ahora están sufriendo cambios en extremo radicales. [...] Debemos unirnos al pueblo en ese movimiento fluctuante al que *precisamente ahora* le están dando forma [...] lo que será la señal para que todo sea puesto en cuestión [...] es en la zona de la *inestabilidad oculta* donde vive el pueblo, adonde debemos acudir.[16] (Las bastardillas son mías.)

La enunciación de la diferencia cultural problematiza la división binaria de pasado y presente, tradición y modernidad, al nivel de la representación cultural y su interpelación autoritativa. Es el problema del modo en que, al significar el presente, algo llega a ser repetido, reubicado y traducido en nombre de la tradición, bajo el disfraz de un pasado que no es necesariamente un signo fiel de memoria histórica sino una estrategia de representar autoridad en términos del artificio de lo arcaico. Esa iteración niega nuestro sentido de los orígenes de la lucha. Debilita nuestro sentido de los efectos homogeneizantes de los símbolos e íconos culturales, cuestionando nuestro sentido de la autoridad de la síntesis cultural en general.

Esto exige que repensemos nuestra perspectiva de la identidad de la cultura. Aquí el pasaje citado (en cierto modo reinterpretado) de Fanon puede ayudar. ¿Qué implica la yuxtaposición de los principios nacionales constantes con su visión de la cultura-como-lucha-política, que él tan enigmática y bellamente describe como "la zona de inestabilidad oculta donde vive el pueblo"? Estas ideas no sólo ayudan a explicar la naturaleza de la lucha colonial: también sugieren una posible crítica de los valores estéticos y políticos positivos que adscribimos a la unidad o totalidad de las culturas, especialmente las que han conocido largas historias tiránicas de dominación y desconocimiento. Las culturas nunca son unitarias en sí mismas, ni simplemente dualistas en la relación del Yo y el Otro. Esto no se debe a que exista una panacea humanística que haga que más allá de las culturas individuales todos pertenezcamos a la cultura humana de la humanidad, ni es por un relativismo ético que sugiere que en nuestra capacidad cultural, para hablar de otros y juzgarlos necesariamente, nos "colocamos en su posición", en una especie de relativismo de la distancia del que Bernard Williams ha escrito en extenso.[17]

El motivo por el que un texto cultural o sistema de sentido no puede ser suficiente en sí mismo es que el acto de enunciación cultural *(el lugar de emisión)* está cruzado por la *différance* de la escritura. Esto tiene menos que ver con lo que los antropólogos describirían como la variación de actitudes ante los sistemas simbólicos dentro de diferentes culturas que con la estructura de la representación simbólica misma: no el contenido del símbolo en su función social, sino la estructura de simbolización. Es esta diferencia en el proceso del lenguaje la que resulta crucial para la produc-

ción de sentido, y la que asegura, al mismo tiempo, que el sentido nunca es simplemente mimético y transparente.

La diferencia lingüística que conforma toda performance cultural es dramatizada en la común rendición de cuentas semiótica de la disyunción entre el sujeto de un enunciado *(énoncé)* y el sujeto de la enunciación, que no es representado en la afirmación pero que es el reconocimiento de su inserción e interpelación discursiva, su posicionalidad cultural, su referencia a un tiempo presente y un espacio específico. El pacto de interpretación nunca es simplemente un acto de comunicación entre el Yo y el Tú designado en el enunciado. La producción de sentido requiere que estos dos lugares sean movilizados en el pasaje por un Tercer Espacio, que representa a la vez las condiciones generales del lenguaje y la implicación específica de la emisión en una estrategia performativa e institucional de la que no puede ser consciente "en sí misma". Lo que introduce esta relación inconsciente es una ambivalencia en el acto de la interpretación. El Yo pronominal del enunciado no puede ser obligado a dirigirse [*address*], en sus propias palabras, al sujeto de la enunciación, pues éste no es personificable, sino que queda en una relación espacial dentro de los esquemas y estrategias del discurso. Literalmente, el sentido de la emisión no es ni el uno ni el otro. Esta ambivalencia se hace más notoria cuando comprendemos que no hay modo de que el contenido del enunciado revele la estructura de su posicionalidad; no hay modo en que el contexto pueda ser leído miméticamente fuera del contenido.

La implicancia de esta escisión enunciativa para el análisis cultural que quiero destacar especialmente es su dimensión temporal. La escisión del sujeto de la enunciación destruye la lógica de sincronicidad y evolución que tradicionalmente autoriza al sujeto del conocimiento cultural. Suele darse por sentado en la problemática materialista e idealista que el valor de la cultura como objeto de estudio, y el valor de cualquier actividad analítica que sea considerada cultural, reside en una capacidad de producir una unidad generalizable, de referencias cruzadas, que signifique una progresión o evolución de las ideas-en-el-tiempo, así como una autorreflexión crítica sobre sus premisas o determinantes. No sería pertinente proseguir en detalle esta argumentación aquí, salvo para demostrar (vía *Culture and Practical Reason* de Marshall Sahlins) la validez de mi caracterización general de la expectativa occidental de cultura como práctica disciplinaria de la escritura. Cito a Sahlins en el punto en que intenta definir la diferencia de la cultura burguesa occidental:

> Tenemos que enfrentar no tanto la dominación funcional como la estructural, con diferentes estructuras de *integración* simbólica. Y a esta grosera diferencia en designio corresponden diferencias en actuación simbólica: entre un código *abierto y en expansión*, que responde por una *continua* permutación a

los hechos que él mismo ha puesto en escena, y un código aparentemente *estático* que parece no conocer hechos, sino sólo sus propias ideas preconcebidas. La distinción grosera entre sociedades "calientes" y "frías", desarrolladas y subdesarrolladas, sociedades con historia y sin ella, y así, entre sociedades grandes y pequeñas, en expansión y autocontenidas, colonizadoras y colonizadas.[18] (Las bastardillas son mías.)

La intervención del Tercer Espacio de enunciación, que vuelve un proceso ambivalente la estructura de sentido y referencia, destruye este espejo de la representación en el que el conocimiento cultural es habitualmente revelado como un código integrado, abierto, en expansión. Esa intervención desafía claramente nuestro sentido de la identidad histórica de la cultura como fuerza homogeneizadora y unificante, autentificada por el pasado originario, mantenida viva en la tradición nacional del Pueblo. En otras palabras, la temporalidad disruptiva de la enunciación desplaza la narrativa de la nación occidental que Benedict Anderson tan perspicazmente describe como escrita en el tiempo homogéneo, serial.[19]

Sólo cuando comprendemos que todas las proposiciones y sistemas culturales están construidos en este espacio contradictorio y ambivalente de la enunciación, empezamos a comprender por qué los reclamos jerárquicos a la originalidad inherente o "pureza" de las culturas son insostenibles, aun antes de recurrir a las instancias empíricas históricas que demuestran su hibridez. La visión de Fanon del cambio político y cultural revolucionario como un "movimiento fluctuante" de inestabilidad oculta, no pudo ser articulado como *práctica* cultural sin un reconocimiento de este espacio indeterminado de los sujeto(s) de la enunciación. Es este Tercer Espacio, aunque irrepresentable en sí mismo, el que constituye las condiciones discursivas de la enunciación que aseguran que el sentido y los símbolos de la cultura no tienen una unidad o fijeza primordiales; que aun los mismos signos pueden ser apropiados, traducidos, rehistorizados y vueltos a leer.

La metáfora móvil de Fanon (cuando se la reinterpreta en función de una teoría de la significación cultural) nos permite ver no sólo la necesidad de la teoría, sino también las ideas restrictivas de identidad cultural con las que recargamos nuestras visiones del cambio político. Para Fanon, el pueblo liberador que inicia la inestabilidad productiva del cambio cultural revolucionario es en sí mismo portador de una identidad híbrida. Ese pueblo está preso en el tiempo discontinuo de la traducción y la negociación, en el sentido en que he estado tratando de redefinir estas palabras. En el momento del combate por la liberación, el pueblo argelino destruye las continuidades y constancias de la tradición nacionalista que proveía una salvaguarda contra la imposición cultural colonial. Ahora es libre de negociar y traducir sus identidades culturales en una temporalidad intertextual discontinua de diferencia cultural. El intelectual nativo que identifica al pue-

blo con la genuina cultura nacional quedará desilusionado. El pueblo es ahora el principio mismo de la "reorganización dialéctica" y construye su cultura a partir del texto nacional traducido a formas occidentales modernas de tecnología de información, lenguaje, indumentaria. El sitio político e histórico cambiado de la enunciación transforma los sentidos de la herencia colonial en los signos liberadores de un pueblo libre del futuro.

> He venido destacando un cierto vacío o malentendido respecto de toda asimilación de contrarios; he venido destacando esto para exponer lo que me parece una fantástica congruencia mitológica de elementos. [...] Y si realmente, en consecuencia, todo sentido real ha de hacerse a partir del cambio material, sólo puede ocurrir mediante una aceptación de un vacío concurrente y con una voluntad de descender a ese vacío donde, podría decirse, uno puede empezar a enfrentarse con el espectro de la invocación cuya libertad de participar en un territorio ajeno y desierto se ha vuelto una necesidad para la propia razón o salvación.[20]

La meditación del gran escritor guyanés Wilson Harris sobre el vacío del malentendido en la textualidad de la historia colonial, revela la dimensión cultural e histórica de ese Tercer Espacio de la enunciación, del que he hecho la precondición para la articulación de la diferencia cultural. Él lo ve acompañando la "asimilación de los contrarios" y creando esa inestabilidad oculta que presagia importantes cambios culturales. Es significativo que las capacidades productivas del Tercer Espacio tengan una proveniencia colonial o poscolonial. Pues una voluntad de descender en ese territorio ajeno (adonde he llevado a mis lectores) puede revelar que el reconocimiento teórico del espacio escindido de la enunciación puede abrir el camino a la conceptualización de una cultura *internacional,* basada no en el exotismo del multiculturalismo o la *diversidad* de las culturas, sino en la inscripción y articulación de la *hibridez* de la cultura. A ese fin debemos recordar que es el "inter" (el borde cortante de la traducción y negociación, el espacio *inter-medio (in-between))* el que lleva la carga del sentido de la cultura. Hace posible empezar a considerar las historias nacionales, antinacionalistas, del "pueblo". Y al explorar este Tercer Espacio podemos eludir la política de la polaridad y emerger como los otros de nosotros mismos.

NOTAS

1. Véase en C. Taylor, "Eurocentrics vs. new thought at Edinburgh", *Framework,* 34,1987, para una ilustración de este estilo de argumentación. Véase en particular en la nota 1 (pág. 148) una exposición de su uso de "hurto" ("la deliberada distorsión de verdades africanas de modo de ajustadas a prejuicios occidentales").

2. G. C. Spivak, *In Other Worlds*, Londres, Methuen, 1987, págs. 166-7.

3. Véase T. H. Gabriel, "Teaching Third World cinema" y Julianne Burton, "The politics of aesthetic distance - São Bernando", ambos en *Screen*, vol. 24, N° 2, marzo-abril de 1983, y A. Rajadhyaksha, "Neo-tradicionalism: film as popular art in India", *Framework*, 32/33, 1986.

4. S. Hall, "Blue election, election blues", *Marxism Today*, julio de 1987, págs. 30-5.

5. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Londres, Tavistock, 1972, págs. 102-5.

6. J. S. Mill, "On Liberty", en *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Londres, Dent & Sons, 1972, págs. 93-4.

7. Véase una importante exposición de un argumento semejante en E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985, cap. 3.

8. Puede verse un apuntalamiento filosófico de algunos de los conceptos que estoy proponiendo en R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, especialmente cap. 6:

> La Otredad de la heterología incondicional no tiene la pureza de los principios. Se interesa en la irreductible impureza de los principios, con la diferencia de que los divide en sí mismos contra sí mismos. Por este motivo es una heterología impura. Pero es también una heterología impura porque el medio de la Otredad (más o menos que la negatividad) es también un medio mixto, precisamente porque lo negativo ya no lo domina.

9. S. Hall, "Blue election", *op. cit.*, pág. 33.

10. Debo esta idea a Martin Thom.

11. E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy, op. cit.*, cap. 3.

12. P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson, 1987, pág. 214.

13. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth, Penguin, 1967 (1961), pág. 168

14. J.-P. Sartre, *Politics and Literature*, Londres, Calder & Boyars, 1973 (1948), págs. 16-7.

15. Rev. A. Duff, *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.*, Edimburgo, John Johnstone, 1839; Londres, John Hunter, 1839, pág. 560.

16. F. Fanon, *Wretched of the Earth, op. cit.*, pág. 182-3.

17. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985, cap. 9.

18. M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1976, pág. 211.

19. B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, cap. 2.

20. W. Harris, *Tradition, the Writer and Society*, Londres, New Beacon, 1973, págs. 60-3.

CAPÍTULO II

INTERROGAR LA IDENTIDAD

Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial

I

Leer a Fanon es experimentar el sentido de la división que prefigura (y fisura) la emergencia de un pensamiento auténtica mente radical que nunca amanece sin proyectar una incierta oscuridad. Fanon es el proveedor de la verdad transgresiva y transicional. Puede anhelar la transformación total del Hombre y la Sociedad, pero habla más eficazmente desde los intersticios inciertos del cambio histórico: desde el área de ambivalencia entre raza y sexualidad; fuera de la irresuelta contradicción entre cultura y clase; desde la profundidad de la lucha de la representación psíquica y la realidad social. Su voz se oye más clara en el giro subversivo de una palabra corriente, en el silencio de la ruptura súbita: "*El Negro no es. Como tampoco es más el hombre blanco*".[1] La incómoda división que quiebra su línea de pensamiento mantiene vivo el sentido dramático y enigmático del cambio. Esa alineación corriente de sujetos coloniales (Blanco/Negro, Yo/Otro) es perturbada con una breve pausa y el campo tradicional de la identidad racial es dispersado, en la medida en que se descubre que está basado en los mitos narcisísticos de la negritud o la supremacía cultural blanca. Es esta palpable presión de la división y el desplazamiento lo que lleva los escritos de Fanon al borde de las cosas, el borde cortante que revela no una radiación final sino, en sus palabras "un declive expuesto y terriblemente desnudo en el que puede nacer un auténtico cataclismo".[2]

El hospital psiquiátrico en Blida-Joinvile es un lugar así, donde, en el mundo dividido de la Argelia francesa, Fanon descubrió la imposibilidad de su misión como psiquiatra colonial:

> Si la psquiatría es la técnica médica que apunta a permitir al hombre dejar de ser un desconocido en su medio ambiente, debo afirmar que el árabe, permanentemente un extraño en su propio país, vive en un estado de absoluta despersonalización. [...] La estructura social existente en Argelia era hostil a cualquier intento de devolver al individuo a su lugar de pertenencia[3]

El extremo de esta alienación colonial de la persona, este fin de la "idea" de lo individual, produce una inquieta urgencia en la busca que hace Fanon de una forma conceptual apropiada al antagonismo social de la relación colonial. El cuerpo de su obra se divide entre una dialéctica hegeliano-marxista, una afirmación fenomenológica del Yo [*Self*] y el Otro, y la ambivalencia psicoanalítica de lo Inconsciente. En su desesperada y fatal búsqueda de una dialéctica de la liberación Fanon explora el filo de estos modos de pensamiento: su hegelianismo devuelve la esperanza a la historia; su evocación existencialista del "Yo [*I*]" restaura la presencia de lo marginalizado; su enmarcamiento psicoanalítico ilumina la locura del racismo, el placer del dolor, la fantasía agonista del poder político.

Al intentar Fanon esas audaces y a menudo imposibles transformaciones de la verdad y el valor, el testimonio desgarrado de la dislocación colonial, su desplazamiento del tiempo y la persona, su profanación de la cultura y el territorio, rechaza la ambición de cualquier teoría total de la opresión colonial. El *evolué* antillano corta camino mediante la mirada de un niño blanco asustado y confundido; el estereotipo del nativo fijado en los límites móviles entre barbarie y civilización; el miedo y el deseo insaciables del Negro: "Nuestras mujeres están a merced de los negros [...]. Dios sabe cómo hacen el amor";[4] el profundo temor cultural al negro imaginado en el temblor psíquico de la sexualidad occidental: son estos signos y síntomas de la condición colonial los que llevan a Fanon de un esquema conceptual a otro, mientras que la relación colonial toma forma en los huecos entre ellos, articulada con los intrépidos compromisos de su estilo. A medida que el texto de Fanon se despliega, el hecho científico llega a ser agredido por la experiencia de la calle; las observaciones sociológicas son entrecortadas con artefactos literarios, y la poesía de la liberación es enfrentada a la plúmbea prosa mortífera del mundo colonizado.

¿Cuál es la *fuerza* distintiva de la visión de Fanon? Creo que proviene de la tradición del oprimido, el lenguaje de una conciencia revolucionaria de que, como lo sugirió Walter Benjamin, "el estado de emergencia en el que vivimos no es la excepción sino la regla. Debemos lograr un concepto de la historia que esté de acuerdo con esta percepción".[5] Y el estado de emergencia siempre es también un estado en el que *emerge* algo. La lucha contra la opresion colonial no sólo cambia la dirección de la historia occidental, sino que desafía su idea historicista del tiempo como un todo progresivo y ordenado. El análisis de la despersonalizacion colonial no sólo

aliena la idea iluminista del "Hombre" sino que desafía la transparencia de la realidad social, como una imagen dada del conocimiento humano. Si el orden del historicismo occidental es perturbado en el estado colonial de emergencia, aún más profundamente perturbada está la representación social y psíquica del sujeto humano. Pues la naturaleza misma de la humanidad se aliena en la condición colonial y emerge a partir de ese "declive desnudo", no como una afirmación de la voluntad ni como una evocación de la libertad, sino como un interrogante enigmático. Con una pregunta en la que resuena la de Freud, *"¿qué quiere una mujer?",* Fanon enfrenta al mundo colonizado. "¿Qué quiere un hombre?" pregunta, en la introducción de *Piel negra, máscaras blancas;* "¿ qué quiere el hombre negro?".

A esta pregunta cargada, en la que la alienación cultural deprime la ambivalencia de la identificación psíquica, Fanon responde con una dolorosa performance de autoimágenes:

> Tuve que enfrentar los ojos del hombre blanco. Un peso desconocido me abrumaba. En el mundo blanco el hombre de color encuentra dificultades en el desarrollo de su esquema corporal. [...] Me derrotaban los tam-tams, el canibalismo, la deficiencia intelectual, el fetichismo, los defectos raciales. [...] Me llevé lejos de mi propia presencia. [...] ¿Qué otra cosa podía ser para mí sino una amputación, una mutilación, una hemorragia que salpicaba todo mi cuerpo con sangre negra?[6]

Desde el interior de la metáfora de la visión cómplice de la metafísica occidental del Hombre emerge el desplazamiento de la relación colonial. La presencia negra enuncia el relato representativo de la persona occidental: su pasado amarrado a traicioneros estereotipos de primitivismo y degeneración no producirán una historia de progreso civil, un espacio para el *Socius;* su presente, desmembrado y dislocado, no contendrá la imagen de la identidad que es cuestionada en la dialéctica mente/cuerpo y resuelta en la epistemología de apariencia y realidad. Los ojos del hombre blanco quiebran el cuerpo del hombre negro y en ese acto de violencia epistémica su propio marco de referencia es transgredido, su campo de visión, perturbado.

"¿Qué *quiere* el hombre negro?" insiste Fanon, y al privilegiar la dimensión psíquica no sólo cambia lo que entendemos por una demanda *política* sino que transforma los medios mismos por los que reconocemos e identificamos su *agencia humana.* Fanon no formula en lugar principal la pregunta de la opresión política como la violación de una esencia humana, aunque cae en ese tipo de lamento en sus momentos más existenciales. No está planteando la pregunta del hombre colonial en los términos universalistas del liberal-humanista (¿cómo niega el colonialismo los Derechos Humanos?); ni formula una pregunta ontológica sobre el ser del Hombre *(¿quién* es el alienado hombre colonial?). La pregunta de Fanon no apunta a esa

idea unificada de la historia ni a ese concepto unitario del hombre. Es una de las cualidades originales y perturbadoras de *Piel negra, máscaras blancas:* que rara vez historiza la experiencia colonial. No hay relato maestro o perspectiva realista que dé un fundamento de hechos sociales e históricos contra el cual aparezcan los problemas de la psiquis individual o colectiva. Ese alineamiento sociológico tradicional de Yo y Sociedad o Historia y Psiquis es cuestionado en la identificación que hace Fanon del sujeto colonial historizado en el ensamblaje heterogéneo de los textos de historia, literatura, ciencia, mito. El sujeto colonial está siempre "sobredeterminado desde afuera", escribe Fanon.[7] Es mediante la imagen y la fantasía (esos órdenes que figuran transgresivamente sobre las fronteras de la historia y el inconsciente) que Fanon evoca más profundamente la condición colonial.

Al articular el problema de la alienación cultural colonial en el lenguaje psicoanalítico de la demanda y el deseo, Fanon cuestiona radicalmente la formación de la autoridad tanto individual como social, en tanto ambas se desarrollan en el discurso de la soberanía social. Las virtudes sociales de la racionalidad histórica, la cohesión cultural, la autonomía de la conciencia individual asumen una identidad utópica inmediata en los sujetos a quienes confieren un status civil. El estado civil es la expresión última de la ética innata y la inclinación racional de la mente humana: el instinto social es el destino progresivo de la naturaleza humana, la transición necesaria de Naturaleza a Cultura. El acceso directo de los intereses individuales a la autoridad social es objetivado en la estructura representativa de una Voluntad General (Ley o Cultura) donde la Psiquis y la Sociedad se reflejan una a otra, traduciendo con transparencia su diferencia, sin pérdida, en una totalidad histórica. Las formas de alienación y agresión social y psíquica (locura, odio a sí mismo, traición, violencia) nunca pueden ser reconocidos como condiciones determinadas y constitutivas de la autoridad civil, o como los efectos ambivalentes del instinto social mismo. Siempre son explicadas como presencias extrañas, obstáculos al progreso histórico, el definitivo desconocimiento del Hombre.

Para Fanon este mito del Hombre y la Sociedad está fundamentalmente debilitado en la situación colonial. La vida cotidiana exhibe una "constelación de delirio" que media las relaciones sociales normales de sus sujetos: "El negro esclavizado por su inferioridad, el hombre blanco esclavizado por su superioridad, se comportan por igual de acuerdo con una orientación neurótica".[8] El pedido de Fanon de una explicación psicoanalítica emerge de los reflejos perversos de la virtud civil en los actos alienantes del ejercicio colonial del gobierno: la visibilidad de la momificación cultural en la ambición confesa del colonizador de civilizar o modernizar al nativo que resulta en "instituciones arcaicas inertes [que funcionan] bajo la supervisión del opresor como una caricatura de instituciones antaño fértiles",[9] o la validez de la violencia en la definición misma del espacio social colonial,

o la viabilidad de las imágenes febriles y fantasmáticas del odio racial que llega a ser absorbido y actuado en la sabiduría del Occidente. Estas interposiciones, en realidad colaboraciones de violencia política y psíquica *dentro* de la virtud cívica, alienación dentro de la identidad, llevan a Fanon a describir la escisión del espacio colonial de la conciencia y la sociedad como marcada por un "delirio maniqueo".

La figura representativa de tal perversión, quiero sugerir, es la imagen del hombre postiluminista amarrado a, *no* enfrentado por, su reflejo oscuro, la sombra del hombre colonizado, que escinde su presencia, distorsiona su perfil, rompe sus límites, repite su acción a distancia, perturba y divide el tiempo mismo de su ser. La identificación ambivalente del mundo racista (moviéndose en dos planos sin molestarse en lo más mínimo por ello, como dice Sartre de la conciencia antisemita) transforma la idea del hombre en su imagen alienada; no el Yo y el Otro sino la otredad del Yo inscripta en los palimpsestos perversos de la identidad colonial. Y es esa extraña figura del deseo, que se hiende a lo largo del eje sobre el que gira, la que obliga a Fanon a hacerle a la condición histórica del hombre colonialla pregunta psicoanalítica del deseo del sujeto.

"Lo que suele llamarse el alma negra es un artefacto del hombre blanco", escribe Fanon.[10] Esta transferencia dice otra cosa. Revela la profunda incertidumbre psíquica de la relación colonial misma: sus representaciones escindidas ponen en escena la división del cuerpo y el alma que realiza el artificio de la identidad, una división que corta al través la piel frágil (negra y blanca) de la autoridad individual y social. Surgen tres condiciones que subyacen a una comprensión del *proceso de identificación* en la analítica del deseo.

Primero: existir es ser llamado a ser en relación con una otredad, a su mirada o su lugar. Es una demanda que se extiende a un objeto externo y, como escribe Jacqueline Rose, "es la relación de esta demanda con el lugar del objeto que reclama la que se vuelve la base para la identificación".[11] Este proceso es visible en el intercambio de miradas entre nativo y colono que estructura su relación psíquica en la fantasía paranoide de la posesión sin límites y su conocido lenguaje de inversión: "Cuando sus miradas se encuentran [el colono] afirma amargamente, siempre a la defensiva: 'Quieren tomar nuestro lugar'. Es cierto, pues no hay nativo que no sueñe al menos una vez al día con ponerse en el lugar del colono".[12] El deseo colonial siempre se articula en relación con el lugar del Otro: el espacio fantasmático de la posesión que ningún sujeto puede ocupar singularmente o con fijeza, y en consecuencia permite el sueño de la inversión de papeles.

Segundo: el lugar mismo de la identificación, capturado en la tensión de la demanda y el deseo, es un espacio de escisión. La fantasía del nativo es precisamente ocupar el lugar del amo manteniendo su lugar en la ira *vengativa* del esclavo. "Piel negra, máscaras blancas" no es una división níti-

da; hay una doble imagen encubridora de estar al menos en dos lugares a la vez, que le hace imposible al devaluado e insaciable *évolué* (sufre una neurosis de abandono, afirma Fanon) aceptar la invitación del colonizador a la identidad: "Eres un médico, un escritor, un estudiante, eres *diferente,* eres uno de *nosotros*". Es precisamente en ese uso ambivalente de "diferente" (ser diferente de los que son diferentes lo vuelve a uno igual) que el Inconsciente habla en la forma de la otredad, la sombra trabada de la postergación y el desplazamiento. No es el Yo colonialista o el Otro colonizado, sino la perturbadora distancia inter-media [*in-between*] la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro. Es en relación con este objeto imposible que emerge el problema liminar de la identidad colonial y sus vicisitudes.

Por último, la cuestion de la identificación nunca es la afirmación de una identidad dada, nunca una profecía *auto*cumplida: siempre es la producción de una imagen de identidad y la transformación del sujeto al asumir esa imagen. La demanda de identificación (esto es, ser *para* un Otro) implica la representación del sujeto en el orden diferenciante de la otredad. La identificación, como inferimos de los ejemplos precedentes, siempre es el retorno de una imagen de identidad que lleva la marca de la escisión en el Otro lugar del que proviene. Para Fanon, como para Lacan, los momentos primarios de esa repetición del yo residen en el deseo de la mirada y los límites del lenguaje. La "atmósfera de cierta incertidumbre" que rodea al cuerpo certifica su existencia y amenaza con su desmembramiento.

II

Escuchemos a mi amigo, el poeta de Bombay Adil Jussawalla, escribiendo sobre el "desaparecido" que habita la identidad de la burguesía poscolonial:

Ningún Satán
calentado en las bobinas eléctricas de sus criaturas
ni Gunga Din
lo harán reaparecer ante ti.
Para ver a un hombre invisible o un desaparecido
no confíes en ninguna Literatura Inglesa, que
lo hincha, estrecha sus ojos,
afila sus colmillos. Calibán
todavía no es ESO.
Pero apenas esbozado a lápiz
debajo de una camisa...
[...]

salvaje sin pintura sensacional,
cancelados los colmillos.[13]

Cuando esa voz se desvanece, oigamos su eco en los versos de una mujer negra, descendiente de esclavos, escribiendo sobre la diáspora:

Llegamos al Hemisferio Norte
cuando el verano se instalaba
huyendo de las llamas que iluminan el cielo
sobre la Plantación.
Éramos una banda desharrapada de inmigrantes
en un paisaje blanco lirio.
[...]
Un día aprendí
un arte secreto,
llamado Invisibilidad.
Creo que funcionaba
pues aún ahora me miras
pero nunca me ves...
Sólo mis ojos permanecerán para vigilar y perseguir,
y volver tus sueños
caos.[14]

Cuando estas imágenes se desvanecen, y los ojos vacíos sostienen interminablemente su mirada amenazante, escuchemos finalmente el intento que hace Edward Said de historizar su caos de identidad:

> Otro aspecto del mundo electrónico posmoderno es que ha habido un refuerzo de los estereotipos con los que se considera al Oriente. [...] Si el mundo se ha vuelto inmediatamente accesible a un ciudadano occidental viviendo en la era electrónica, el Oriente también se ha acercado a él, y ahora es quizá menos un mito que un lugar atravesado por los intereses occidentales, especialmente norteamericanos.[15]

Uso estos retratos poscoloniales porque captan en su punto de fuga dos tradiciones corrientes en el discurso de la identidad: la tradición filosófica de la identidad como proceso de autorreflexión en el espejo de la naturaleza (humana), y el punto de vista antropológico de la diferencia de la identidad humana como algo localizado en la división de Naturaleza/Cultura. En el texto poscolonial el problema de la identidad vuelve como un persistente cuestionamiento del marco, el espacio de representación, donde la imagen (persona desaparecida, ojo invisible, estereotipo oriental) es confrontado con su diferencia, su Otro. No se trata de la esencia vítrea de la

Naturaleza, para usar la imagen de Richard Rorty, ni la voz plúmbea de la "interpelación ideológica", como sugiere Louis Althusser.

Lo que queda establecido tan gráficamente en el momento de la identificación colonial es la escisión del sujeto en su lugar histórico de emisión: "*Ningún* Satán [...]/ ni Gunga Din/ lo harán reaparecer ante ti/ *Para ver* un hombre invisible o un desaparecido, / no confíes en *ninguna* Literatura Inglesa" (las bastardillas son mías). Lo que dramatizan estas repetidas negaciones de la identidad, en su elisión del ojo vidente que debe contemplar lo que ha desaparecido o es invisible, es la imposibilidad de pedir un origen del Yo [*Self*] (o del Otro) dentro de una tradición de representación que concibe la identidad como la satisfacción de un objeto de visión totalizante y pleno. Perturbando la estabilidad del ego, expresada en la equivalencia entre imagen e identidad, el arte secreto de la invisibilidad del que habla el poeta migrante cambia los términos mismos de nuestro reconocimiento de la persona.

Este cambio es precipitado por la temporalidad peculiar mediante la cual el sujeto no puede ser aprehendido sin la ausencia o la invisibilidad que lo constituye ("pues aún ahora me miras / pero nunca me ves") de modo que el sujeto habla, y es visto, desde donde *no* es/está, y la mujer migrante puede subvertir la satisfacción perversa de la mirada racista y masculina que renegaba [*disavowed*] su presencia, presentándole, con una ansiosa ausencia, una contramirada que le devuelve al otro la mirada discriminatoria que negaba su diferencia cultural y sexual.

El espacio familiar del Otro (en el proceso de la identificación) desarrolla una especificidad histórica y cultural gráfica en la escisión del sujeto poscolonial o migrante. En lugar del "Yo" [*I*] (institucionalizado en las ideologías visionarias y autoriales de la *Literatura Inglesa* o la noción de "experiencia" en los relatos empiristas de la historia de la esclavitud) emerge el desafío de ver lo invisible, la mirada que no puede "verme a mí", un cierto problema del objeto de la mirada que constituye un referente problemático para el lenguaje del Yo [*Self*]. La elisión del ojo, representada en una narrativa de negación y repetición *(no... no... nunca)* insiste en que la frase de identidad no puede ser pronunciada, excepto poniendo el ojo/Yo [*I*]* en la posición imposible de la enunciación. *Ver* un desaparecido, o *mirar* a la Invisibilidad, es subrayar la demanda *transitiva* del sujeto de un objeto *directo* de autorreflexión, un punto de presencia que mantendría su posición enunciatoria privilegiada *qua sujeto.* Ver a una *persona desaparecida* es *transgredir* esa demanda; el "Yo" [*I*] en la posición de dominio es, en *ese mismo momento,* el lugar de su ausencia, su representación. Presenciamos la alienación del ojo mediante el sonido del significante

* Juego de palabras intraducible entre ojo [*eye*] y yo [*I*] [n. del t].

cuando el deseo escópico (mirar/ser mirado) emerge y es borrado en la *simulación de la escritura:*

> Pero apenas esbozado a lápiz
> debajo de una camisa,
> una chaqueta a la moda o corbata
> *si* él atrapa tu mirada,
> vendrá gritando a ti como un avión -
> salvaje sin pintura sensacional,
> cancelados los colmillos.

¿Por qué la persona apenas esbozada no logra capturar nuestra mirada? ¿Cuál es el secreto de la Invisibilidad que le permite a la mujer migrante mirar sin ser vista?

Lo interrogado no es simplemente la imagen de la persona, sino el lugar discursivo y disciplinario desde el que se formulan estratégica e institucionalmente las preguntas de la identidad. A lo largo de este poema el "tú" está todo el tiempo ubicado en el espacio entre un espectro de lugares contradictorios que coexisten. De modo que uno se encuentra en el punto en que el estereotipo orientalista es evocado y borrado *al mismo tiempo*, en el lugar donde la Literatura Inglesa es *entstellt* en la mímesis irónica de su repetición angloindia. Y este lugar de reinscripción debe ser pensado fuera de esas filosofías metafísicas de la duda en uno mismo, donde la otredad de la identidad es la *presencia* angustiada dentro del Yo [*Self*] de una agonía existencialista que emerge cuando uno mira peligrosamente a través de un vidrio oscuro.

Lo profundamente irresuelto, y hasta borrado, en los discursos del postestructuralismo es esa *perspectiva de profundidad* a través de la cual la autenticidad de la identidad llega a ser reflejada en la metafóra vítrea del espejo y su mimética de narrativa realista. Desplazando el marco de la identidad desde el campo de visión al espacio de la escritura se interroga a la tercera dimensión que da profundidad a la representación del Yo [*Self*] y el Otro, esa profundidad de perspectiva que los cineastas llaman la cuarta pared; los teóricos literarios la describen como la transparencia de las metanarrativas realistas. Barthes lo diagnostica brillantemente como *l'effet du réel,* la "dimensión profunda, geológica"[16] de la significación, lograda deteniendo al signo lingüístico en su función *simbólica.* El espacio bilateral de la conciencia simbólica, escribe Barthes, privilegia masivamente el *parecido,* construye una relación *analógica* entre significante y significado que ignora la pregunta por la forma, y crea una dimensión vertical dentro del signo. En ese esquema el significante siempre está predeterminado por el significado, ese espacio conceptual o real que está situado antes y fuera del acto de la significación.

Desde nuestro punto de vista, esta verticalidad es significativa por la luz que proyecta sobre esa *dimensión de profundidad* que provee el lenguaje de la Identidad con su sentido de la realidad: una medida del "yo [*me*]", que emerge de un reconocimiento de mi interioridad, la profundidad de mi carácter, la hondura de mi persona, para mencionar sólo algunas de esas cualidades mediante las cuales habitualmente articulamos nuestra autoconciencia. Mi argumento sobre la importancia de la *profundidad* en la representación de una imagen unificada del yo proviene de la más decisiva e influyente formulación sobre la identidad personal en la tradición empirista inglesa.

El famoso criterio de John Locke para la continuidad de la conciencia podía ser leído con toda legitimidad en el registro simbólico del parecido y la analogía. Pues la igualdad consigo mismo [*sameness*] de un ser racional requiere una conciencia del pasado que es crucial a la argumentacion ("en la medida en que esta conciencia puede extenderse *hacia atrás* a cualquier acción o pensamiento pasados, hasta allí llega la identidad de esa persona") y es precisamente la tercera dimensión unificante. La agencia de la *profundidad* reúne en una relación analógica (sean cuales sean las diferencias que construyen la temporalidad y la significación) "esa misma conciencia que une las acciones distantes en la misma persona, *sean cuales sean las sustancias que contribuyeron a su producción*" (las bastardillas son mías).[17]

La descripción que hace Barthes del signo-como-símbolo es convenientemente análoga al lenguaje que usamos para designar la identidad. Al mismo tiempo, proyecta luz sobre los conceptos lingüísticos concretos con los que podemos captar cómo el lenguaje de la persona llega a ser investido por una visualidad o visibilidad de la profundidad. Esto a la vez refracta y transparenta el momento de la autoconciencia; la cuestión de la identidad siempre está ubicada en un punto incierto, tenebroso, entre la sombra y la sustancia. La conciencia simbólica le da al signo (del Yo [*Self*]) un sentido de autonomía o soledad "como si estuviera solo en el mundo", privilegiando una individualidad y una unidad cuya integridad es expresada en una cierta riqueza de dolor y anomia. Barthes lo llama prestigio mítico, casi totémico en "su forma (que está) constantemente excedida por el poder y el movimiento de su contenido [...]; mucho menos una forma codificada de comunicación que un instrumento (afectivo) de participación".[18]

Esta imagen de la identidad humana, y, en realidad, de la identidad humana como *imagen* (tanto marcos familiares como espejos de la mismidad [*selfhood*] que hablan desde lo más hondo de la cultura occidental) está inscripta en el signo del parecido. La relación analógica unifica la experiencia de la autoconciencia, hallando, dentro del espejo de la naturaleza, la certidumbre simbólica del signo de la cultura basado "en una analogía

con la compulsión a creer cuando se mira un objeto".[19] Esto, como escribe Rorty, es parte de la obsesión occidental de que nuestra relación primaria con los objetos y con nosotros mismos es análoga a la percepción visual. Pre-minente entre estas representaciones ha sido el reflejo del yo [*self*] que se desarrolla en la conciencia simbólica del signo. Marca el espacio discursivo del que emerge *El Yo* [*Me*] real (inicialmente como afirmación de la autenticidad de la persona) y después se demora reverberando *(¿El Yo* [*Me*] real?) como una pregunta por la identidad.

Mi propósito aquí es definir el espacio de la inscripción o la escritura de la identidad, más allá de la profundidad visual del signo simbólico de Barthes. La experiencia de la autoimagen diseminante va más allá de la representación como la conciencia analógica del parecido. No se trata de una forma de contradicción dialéctica, la conciencia antagónica del amo y el esclavo, que pueda ser negada superadoramente [*sublated*] y trascendida. La *impasse* o aporía de la conciencia que parece ser la experiencia posmodernista representativa es una peculiar estrategia de duplicación.

Cada vez que tiene lugar el encuentro con la identidad, en el punto en que algo excede el marco de la imagen, elude el ojo, evacua el yo [*self*] como sitio de identidad y autonomía y, sobre todo, deja una huella resistente, una mancha del sujeto, un signo de resistencia. Ya no estamos enfrentados con un problema ontológico del ser sino con la estrategia discursiva del momento de la interrogación, un momento en el cual la demanda de identificación se vuelve, de modo primario, una respuesta a otras preguntas de la significación y el deseo, la cultura y la política.

En lugar de la conciencia simbólica que le da al signo de identidad su integridad y unidad, su *profundidad,* nos vemos ante una dimensión de duplicación; una espacialización del sujeto, que es ocluido en la perspectiva ilusoria de lo que he llamado la "tercera dimensión" del marco mimético o imagen visual de la identidad. La figura del doble, a la que me vuelvo ahora, no puede quedar contenida dentro del signo analógico del parecido; como dijo Barthes, esto desarrollaba su dimensión totémica, vertical, sólo porque "lo que le interesa en el signo es lo significado: el significante es siempre un elemento determinado".[20] Para el discurso postestructuralista, la prioridad (y el juego) del significante revela el espacio de duplicación (no la profundidad) que es el mismo principio articulatorio del discurso. Es a través de ese espacio de la enunciación que entran en el discurso del postestructuralismo los problemas de sentido y ser, como la problemática de la sujeción y la identificación.

Lo que emerge en los poemas citados, como la línea que dibuja la chaqueta y corbata a la moda, o el fantástico ojo incorpóreo vengativo, no debe ser leído como una revelación de alguna verdad suprimida del sujeto/psiquis poscolonial. En el mundo de dobles inscripciones al que hemos entrado, en este espacio de *escritura,* no puede haber tal inmediatez de una

perspectiva visualista, tales epifanías cara-a-cara en el espejo de la naturaleza. En un nivel, lo que enfrenta al lector en el retrato incompleto del burgués poscolonial (que se parece asombrosamente al intelectual metropolitano) es la ambivalencia de su deseo por el Otro: *"Toi, hypocrite lecteur!- mon semblable, - mon frère!"*

Esta perturbación de la mirada voyeurística establece la complejidad y las contradicciones de su deseo de ver, de fijar la diferencia cultural en un objeto contenible, *visible*. El deseo del Otro es duplicado por el deseo en el lenguaje, que *escinde la diferencia* entre Yo [*Self*] y Otro de modo que ambas posiciones son parciales; ninguna es suficiente en sí misma. Como acabo de mostrar en el retrato del desaparecido, la cuestión misma de la identificación sólo emerge *entre-medio* [*in-between*] de la renegación y la designación. Es realizada en el combate agonístico entre la demanda visual, epistemológica de un conocimiento del Otro y su representación en el acto de la articulación y la enunciación.

> Mira, un negro [...] ¡Mamá, mira el negro! Me asusto [...] ya no podía reírme, porque sabía dónde había leyendas, relatos, historia, y sobre todo *historicidad*. [...] Después, asaltado en diversos puntos, el esquema corporal se derrumbó, su lugar, ocupado por un esquema epidérmico racial. [...] Ya no era cuestión de ser consciente de mi cuerpo en tercera persona sino en una triple persona. [...] Era responsable de mi cuerpo, de mi raza, de mis ancestros.[21]

El libro de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* revela la duplicación de la identidad: la diferencia entre la identidad personal como intimación de realidad, o intuición de ser, y el problema psicoanalítico de la identificación que siempre da por sentada la pregunta del sujeto: "¿Qué quiere un hombre?". La emergencia del sujeto humano autentificado social y psíquicamente depende de la *negación* de una narrativa original de consumación, o de una coincidencia imaginaria entre el interés o instinto individual y la Voluntad General. Esas identidades binarias, en dos partes, funcionan en una especie de reflejo narcisístico del Uno en el Otro, enfrentado en el lenguaje del deseo al proceso psicoanalítico de la identificación. Para la identificación, la identidad nunca es un a priori ni un producto terminado; es sólo, por siempre, el proceso problemático del acceso a una imagen de totalidad. Las condiciones discursivas de esta imagen psíquica de identificación se aclaran si pensamos en la perspectiva peligrosa del concepto de la imagen misma. Pues la imagen, como punto de identificación, marca el sitio de una ambivalencia. Su representación siempre está espacialmente escindida (hace *presente* algo que está *ausente)* y temporalmente postergado: es la representación de un tiempo que está siempre en otra parte. una repetición.

La imagen es sólo, por siempre, un *accesorio* de la autoridad y la identidad; nunca debe ser leída miméticamente como la apariencia de una rea-

lidad. El acceso a la imagen de la identidad sólo es posible en la *negación* de cualquier sentido de originalidad o plenitud; el proceso de desplazamiento y diferenciación (ausencia/presencia, representación/repetición) lo vuelve una realidad liminar. La imagen es a la vez una sustitución metafórica, una ilusión de presencia, y por lo mismo una metonimia, un signo de su ausencia y pérdida. Es precisamente desde este borde del sentido y el ser, desde esta frontera móvil de la otredad dentro de la identidad, que Fanon pregunta: "¿Qué quiere un hombre *negro?*".

> Cuando encuentra resistencia del otro, la autoconciencia sufre la experiencia del deseo. [...] No bien deseo, pido ser considerado. No estoy meramente aquí y ahora, encerrado en la cosidad. Soy para otro sitio y para otra cosa. Pido que se tome en cuenta mi actividad negadora en la medida en que persigo algo distinto que la vida [...].
>
> Ocupaba espacio. Me movía hacia el otro [...] y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, no ahí, desapareció. Náusea.[22]

Desde ese abrumador vacío de la náusea Fanon da su respuesta: el hombre negro quiere la confrontación objetivante con la otredad; en la psiquis colonial hay una renegación inconsciente del momento negador y de escisión del deseo. El lugar del Otro no debe ser imaginado, como sugiere a veces Fanon, como un punto fenomenológicamente fijo opuesto al yo [*self*], que representa una conciencia culturalmente extraña. El otro debe ser visto como la negación necesaria de una identidad primordial, cultural o psíquica, que introduce el sistema de la diferenciación que permite que lo cultural sea significado como una realidad lingüística, simbólica, histórica. Si, como he sugerido, el sujeto del deseo nunca es simplemente un Mí-mismo [*Myself*], entonces el Otro nunca es simplemente un *Eso-mismo* [*It-self*], una fachada de identidad, verdad o des reconocimiento.

Como principio de identificación, el Otro confiere un grado de objetividad, pero su representación (ya sea en el proceso social de la Ley o el proceso psíquico del Edipo) siempre es ambivalente, y revela una falta. Por ejemplo, la distinción corriente entre la letra y el espíritu de la Ley despliega la otredad de la Ley misma; el área gris ambigua entre la Justicia y el procedimiento judicial es, literalmente, un conflicto de juicio. En el lenguaje del psicoanálisis, la Ley del padre o la metáfora paterna no puede ser tomada literalmente. Es un proceso de sustitución e intercambio que inscribe un lugar normativo, normalizante, para el sujeto; pero el acceso metafórico a la identidad es exactamente el lugar de la prohibición y la represión, un conflicto de autoridad. La identificación, tal como es dicha en el *deseo del Otro*, es siempre una cuestión de interpretación, pues es la asignación elusiva del mí mismo [*myself*] con un uno mismo [*one-self*], la elisión de persona y lugar.

Si la fuerza diferenciadora del otro es el proceso de la significación del

sujeto en el lenguaje y la objetivación de la sociedad en la Ley, ¿entonces cómo puede desaparecer el Otro? ¿El deseo, el espíritu móvil del sujeto, puede acaso desvanecerse en el aire?

III

La excelente, aunque críptica, sugerencia de Lacan de que "el Otro es una matriz de doble entrada",[23] debería ser entendida como el borramiento parcial de la *perspectiva profunda* del signo simbólico; mediante la circulación del significante en su duplicación y desplazamiento, el significante permite la división binaria no recíproca del signo en forma/contenido, superestructura/infraestructura, yo [*self*]/otro. Sólo comprendiendo la ambivalencia y el antagonismo del deseo del Otro podemos evitar la adopción cada vez más fácil de la noción de un Otro homogeneizado, a cambio de una política celebratoria, oposicional, de los márgenes o minorías.

La performance de la duplicación o escisión del sujeto se lleva a cabo en la *escritura* de los poemas que he citado; es evidente en el juego con las figuras metonímicas de "desaparición" e "invisibilidad" alrededor del cual gira su cuestionamiento de la identidad. Se articula en esas instancias iterativas que simultáneamente marcan la posibilidad y la imposibilidad de la identidad, la presencia a través de la ausencia. "Sólo mis ojos permanecerán para vigilar y perseguir", advierte Meiling Jin, en tanto ese objeto parcial [*part object*] amenazante, el ojo incorpóreo, el ojo maligno [*evil eye*, mal de ojo], se vuelve el sujeto de un discurso violento de *ressentiment*. Aquí la furia fantasmática y (pre)figurativa borra las identidades naturalistas del Yo [*I*] y el Nosotros que narran una historia más convencional, incluso realista, de explotación colonial y racismo metropolitano, dentro del poema.

El momento de ver que se ha detenido en el ojo maligno inscribe una intemporalidad, o un congelamiento del tiempo ("permanecer/vigilar y perseguir") que sólo puede ser representado en la destrucción de la *profundidad* asociada con el signo de la conciencia simbólica. Es una profundidad que viene de lo que Barthes describe como la relación *analógica* entre la forma superficial y el *Abgrund* masivo: la "relación de forma y contenido incesantemente renovada por el tiempo (la historia); la superestructura abrumada por la infraestructura, sin que hayamos podido captar nunca la estructura misma".[24]

Los ojos que permanecen (los ojos como una especie de *recordatorio*, que produce un proceso iterativo) no pueden ser parte de esta plena y progresiva renovación del tiempo y la historia. Son los signos de una estructura de *escritura* de la historia, una *historia* de la poética de la diáspora poscolonial, que la conciencia simbólica nunca podría captar. Más impor-

tante, estos ojos parciales dan testimonio de la escritura de la condición poscolonial que hace una mujer. Su circulación y repetición frustran tanto el deseo voyeurista de la fijeza de la diferencia sexual como el deseo fetichista de estereotipos racistas. La mirada del ojo maligno aliena *tanto* al Yo [*I*] narrador del esclavo como alojo vigilante del amo. Descompone todas las polaridades o binarismos simplistas en la identificación del ejercicio del poder (Yo [*Self*]/*Otro)* y borra la dimensión analógica en la articulación de la diferencia sexual. Está vacío de esa profundidad de verticalidad que crea un parecido totémico de forma y contenido *(Abgrund)* incesantemente renovado y rellenado por las fuentes subterráneas de la historia. El ojo maligno, como la persona desaparecida, no es nada en sí mismo, y es esta *estructura de diferencia* la que produce la hibridez de raza y sexualidad en el discurso poscolonial.

La elisión de la identidad en estos tropas del "arte secreto de la Invisibilidad" a partir de la que hablan estos escritores no es una ontología de la falta que, por su otro lado, se vuelve una demanda nostálgica de una identidad liberadora, no reprimida. Es el espacio y tiempo siniestros *entre* esos dos momentos del ser, sus diferencias inconmensurables, si es que puede imaginarse ese lugar, significado en el proceso de la repetición, lo que les da su sentido alojo maligno o a la persona desaparecida. Sin significado en/como ellas mismas, esas figuras inician el exceso retórico de la realidad social y la realidad psíquica de la fantasía social. Su fuerza poética y política se desarrolla mediante una cierta estrategia de duplicidad o duplicación (no de parecido, en el sentido de Barthes) que Lacan ha elaborado como "el proceso de la hiancia" dentro de la cual se produce la relación del sujeto con el Otro.[25] La duplicidad primaria de la persona desaparecida esbozada frente a nuestros ojos, o los ojos de la mujer que vigilan y persiguen, es esto: aunque esas imágenes emergen con una cierta fijeza y finalidad en el *presente,* como si fueran la última palabra sobre el sujeto, no pueden identificar o interpelar la identidad como *presencia.* Esto se debe a que son creadas en la ambivalencia de un doble tiempo de iteración que, en la feliz frase de Derrida, "desbarata el proceso de aparecer dislocando cualquier temporalidad ordenada en el centro del presente".[26] El efecto de ese desbaratamiento, en ambos poemas, es iniciar un principio de indecidibilidad en la significación de parte y todo, pasado y presente, yo [*self*] y Otro, de modo que no puede haber negación o trascedencia de la diferencia.

Llamar a la persona desaparecida "salvaje sin pintura sensacional" es un buen ejemplo. La frase, dicha al final del poema de Adil Jussawalla, no nos devuelve simplemente al discurso orienta lista de estereotipos y exotismo (Gunga Din) entronizado en la historia de la Literatura Inglesa, ni nos permite quedamos en el dibujo lineal de la persona desaparecida. El lector es ubicado, junto con la enunciación de la cuestión de la identidad, en un

espacio indecidible entre "deseo y consumación, entre la perpetración y su recuerdo. [...] Ni futuro ni presente, sino entre los dos".[27] La repetición de la Orientalia * y su pasado imperialista son re-presentados, hechos presentes semánticamente, dentro del mismo tiempo y emisión que aquel en el cual sus representaciones son negadas sintácticamente ("*sin* pintura sensacional/*cancelados los colmillos*". A partir de ese borrado, en la repetición de ese "no", sin estar articulado en absoluto en la frase misma, emerge la presencia débilmente esbozada de la persona desaparecida que, *in absentia,* está a la vez presente en, y es constitutiva de, el salvajismo. ¿Podemos distinguir al burgués poscolonial del intelectual occidental de elite? ¿Cómo hace la repetición de una parte del discurso (¡no!) para transformar la imagen de la civilidad [*civility*] en el doble del salvajismo? ¿Qué parte desempeña la simulación de la escritura en la evocacion de esas débiles figuras de identidad? Y, por último, ¿dónde nos ubicamos *nosotros* en ese *eco* siniestro entre lo que puede ser descripto como la atenuacion de la identidad y sus simulacros?

Estas preguntas exigen una doble respuesta. En cada una de ellas he formulado un problema teórico en términos de sus efectos políticos y sociales. Lo que he tratado de explorar en mis vacilaciones entre la textura de la poesía y una cierta textualidad de la identidad es la frontera entre ellas. Una respuesta a mis preguntas consistiría en decir que ahora estamos en el punto del argumento postestructuralista en que podemos ver la duplicidad de sus propias bases: la siniestra igualdad [*sameness*] -en-la-diferencia, o la alteridad de la Identidad de la que hablan estas teorías, y desde la cual, hablando con malicia, se comunican entre sí para constituir esos discursos que llamamos posmodernistas. La retórica de la repetición o la duplicación que he trazado despliega el arte de *llegar a ser* a través de una cierta lógica metonímica revelada en el "ojo maligno" o en la "persona desaparecida". La metonimia, una figura de la contigüidad que sustituye una parte por un todo (un ojo por un Yo) no debe ser leída como una forma de sustitución o equivalencia simple. Su circulación de parte y todo, identidad y diferencia, debe ser entendida como un *double mouvement* que sigue lo que Derrida llama la lógica o juego del "suplemento":

> Si representa y hace una imagen, es por la falta anterior de una presencia. Compensatorio y vicario, el suplemento (ojo maligno) es un adjunto, una instancia subalterna que *toma-el-lugar.* Como sustituto [...] [persona desaparecida] [...] no produce relieve, su lugar es asignado en la estructura por la marca de un vacío. En alguna parte algo puede ser llenado de sí mismo [...] sólo permitiéndose ser llenado mediante signo o sustituto [*proxy*].[28]

* Orientalia: objetos, especialmente decorativos, asociados o producidos en el Asia oriental [n. del t.].

Después de haber ilustrado, mediante mi lectura de los poemas citados, la naturaleza suplementaria del sujeto, quiero concentrarme en la instancia subalterna de la metonimia, que es la *sustitución* [*proxy*] tanto de la presencia como del presente: el tiempo *(tiene lugar en)* y el espacio *(toma el lugar de...)* a la vez. Conceptualizar esta compleja duplicación de tiempo y espacio, como el sitio de la enunciacion, y la condicionalidad temporal del discurso social, es a la vez la emoción y la amenaza de los discursos postestructuralistas y posmodernistas. ¿En qué se diferencia esta representación del signo de la conciencia simbólica en la que, como dijo Barthes, la relación de forma y contenido es renovada incesantemnete por el Tiempo (como el *Abgrund* de lo histórico)? El ojo maligno, que busca mirar fijamente la historia lineal, continuista y convertir su sueño progresista en un caos pesadillezco, es ejemplar una vez más. Lo que Meiling Jin llama "el arte secreto de la Invisibilidad" crea una crisis en la representación de la persona [*personhood*] y, en el momento crítico, inicia la posibilidad de la subversión política. La invisibilidad borra la autopresencia de ese "Yo [*I*]" en término del cual funcionan los conceptos tradicionales de la función de la agencia política y la maestría narrativa. Lo que *toma (el) lugar,* en el sentido suplementario derrideano, es el ojo maligno descorporizado, la instancia subalterna, que inflige su venganza circulando, *sin ser vista*. Corta a través de los límites que separan al amo y al esclavo; abre un espacio *inter-medio* entre las dos ubicaciones del poema, el Hemisferio Sur de la esclavitud y el Hemisferio Norte de la diáspora y la migración, que se vuelven entonces siniestramente duplicados en el escenario fantasmático del inconsciente político. Esta duplicación resiste al enlace causal tradicional que explica el racismo metropolitano contemporáneo como resultado de los prejuicios históricos de las naciones imperialistas. Lo que sugiere es la posibilidad de una nueva comprensión de ambas formas de racismo, basada en sus estructuras simbólicas y espaciales compartidas (la estructura maniquea de Fanon) articuladas dentro de relaciones de poder, culturales y temporales diferentes.

El movimiento antidialéctico de la instancia subalterna subvierte toda ordenación binaria o de negación superadora [*sublatory*] del poder y el signo; difiere el objeto de la mirada ("porque aun ahora me miras/pero nunca me ves") y le confiere un movimiento estratégico, que aquí podemos, por analogía, llamar el movimiento de la pulsión de muerte. El ojo maligno, que no es nada en sí mismo, existe en sus huellas letales o sus efectos como una forma de iteración que detiene el tiempo (muerte/caos) e inicia un espacio de *intercalación* que articula política/psiquis, sexualidad/raza. Lo hace en una relación que es diferencial y estratégica antes que originaria, ambivalente antes que acumulativa, duplicante antes que dialéctica. El juego del ojo maligno es camuflado, invisible en la actividad corriente de mirar y hacer presente, mientras está implicado en la mirada petrificante y sin par-

padeos que cae, como la de Medusa, sobre sus víctimas, repartiendo la muerte, extinguiendo tanto la presencia como el presente. Hay una re-presentacion específica mente feminista de la subversión política en esta estrategia del ojo maligno. La renegación de la posición de la mujer migrante, su *invisibilidad* social y política, es usada por ella en su arte secreto de la venganza, la *mímesis*. En ese solapamiento de significación, en ese pliegue de identificación como diferencia cultural y sexual, el "Yo" es la firma inicial, iniciadora, del sujeto; y el "ojo" (en su repetición metonímica) es el signo que inicia lo terminal, la detención, la muerte:

pues aún ahóra me miras
pero nunca me ves...
Sólo mis ojos permanecerán para perseguir
y volver tus sueños
caos.

En este espacio solapado entre el desvanecimiento de la identidad y su inscripción débil, tomo mi posición en el tema, entre una celebrada reunión de pensadores postestructuralistas. Aunque hay diferencias de importancia entre ellos, quiero concentrarme aquí en su atención al lugar desde donde el sujeto habla o es hablado.

Para Lacan, que ha usado la detención del mal de ojo [*evil eye*] en su análisis de la mirada, éste es el momento de la "pulsación temporal": "[El significante en el campo del Otro] petrifica al sujeto en el mismo movimiento en que llama al sujeto a hablar como sujeto".[29]

Foucault repite algo del mismo movimiento siniestro de duplicación cuando se explaya sobre la "cuasi invisibilidad de la proposición":

> Quizás es como lo demasiado conocido que constantemente se nos escapa; esas transparencias familiares, que aunque no ocultan nada en su densidad, de todos modos no están enteramente claras. El nivel enunciativo emerge en su proximidad misma. [...] Tiene esta cuasi invisibilidad del "hay" que es borrado en la cosa misma de la que uno puede decir: "Hay esta o aquella cosa [...]". El lenguaje siempre parece estar habitado por el otro, el otro lado, el distante; está ahuecado por la distancia.[30]

Lyotard se remite al ritmo pulsante del tiempo de emisión cuando discute el relato de la Tradición:

> Lo que le importa a la tradición no es el contenido, sino el tiempo. Mientras que lo que quiere el Occidente de la autonomía, la invención, la novedad, la autodeterminación, es lo contrario: olvidar el tiempo y preservar y acumular contenidos. Transformados en lo que llamamos historia y pensar que progresa porque acumula. Por el contrario, en el caso de las tradiciones populares [...]

nada se acumula, esto es, los relatos deben repetirse todo el tiempo porque son olvidados todo el tiempo. Pero lo que no es olvidado es la pulsación temporal que no deja de enviar los relatos al olvido. [...] Se trata de una situación de continuo encastramiento, que hace imposible encontrar un primer emisor.[31]

IV

Se me puede acusar de algún tipo de formalismo lingüístico o teórico, de establecer una regla de la metonimia o del suplemento y pretender imponer la ley opresiva, casi universalista, de la diferencia o la duplicación. ¿Cómo influye sobre mi propia experiencia la atención postestructuralista a la *écriture* y la textualidad? No directamente, diría yo, ¿pero acaso nuestras fábulas de identidad han carecido alguna vez de la mediación de otra fábula? ¿Han sido alguna vez algo más (o menos) que un desvío alrededor de la palabra de Dios, o la escritura de la Ley, o el Nombre del Padre; del tótem, el fetiche, el teléfono, el superyó, la voz del analista, el ritual íntimo de la confesión semanal o el oído siempre dispuesto de la *coiffeuse* mensual?

Recuerdo el problema del autorretrato.en el cuadro *Los Embajadores*, de Holbein, del que Lacan produce una asombrosa lectura. Las dos figuras inmóviles ocupan el centro de su mundo, rodeadas por el ajuar de *vanitas:* un globo terráqueo, un laúd, libros y brújulas, un despliegue de riqueza. También se ubican en el momento de la instantaneidad temporal en que el sujeto cartesiano emerge como la relación subjetivante de la perspectiva geométrica, descripta antes como la *profundidad* de la imagen de identidad. Pero desplazado del centro, en el primer plano (violando la profundidad significativa del *Abgrund),* hay un objeto esférico achatado, en ángulo oblicuo. Al alejamos del cuadro y volvemos para salir, vemos que el disco es una calavera, el recuerdo (y resto) de la muerte, que hace visible nada más que la alienación del sujeto, el fantasma anamórfico.[32]

Podemos preguntamos si la lógica del suplemento, en su repetición y duplicación, no produce una deshistoricidad, una "cultura" de la teoría que hace imposible dar sentido a la especificidad histórica. Es una pregunta amplia que sólo puedo responder por procuración, citando un texto notable por su especificidad poscolonial y por su cuestionamiento de lo que quisiéramos significar con la especificidad cultural:

A- es una risa ahora
pero sobre ella Osiris, Ra.
Una अ una er... una tos, [*An* अ *an er... a cough,*]
antaño cubriendo tus valles con luz.
Pero la a está aquí para quedarse.

Sobre ella la estación de St. Pancras,
los ferrocarriles indios y africanos.
Es por eso que te enteras hoy.
[...]
"Vuelve a tu lengua", dicen.

Estos versos corresponden a una parte anterior del poema de Adul Jussawalla "Persona desaparecida". Nos dan una visión del pliegue entre las condiciones culturales y lingüísticas articuladas en la economía textual que he descripto como lo metonímico o lo suplementario. El discurso del postestructuralismo ha sido expresado en buena medida en una intrigante repetición de *a,* ya sea el *petit objet a* de Lacan o la *différance* de Derrida. Observemos, entonces, la agencia de esta *a* poscolonial.

Hay algo suplementario en la *a* que la hace la letra inicial del alfabeto romano y, al mismo tiempo, el artículo indefinido en inglés. Lo que queda dramatizado en esta circulación de la *a* es una doble escena sobre un doble escenario, para tomar una frase de Derrida. La A- con la que comienza la estrofa es el signo de una objetividad lingüística, inscripta en el árbol de lenguas indoeuropeo, institucionalizada en las disciplinas culturales del imperio; y sin embargo, como atestigua la vocal hindi अ, que es la primera letra del alfabeto hindi y se pronuncia como "er", el objeto de la ciencia lingüística siempre está ya en un proceso enunciatorio de la traducción cultural, mostrando la hibridez de cualquier filiación genealógica o sistemática.

Escuchemos: "Una अ una er... una tos [*An* अ, *an er... a cough*]"*;* al mismo tiempo, escuchamos la *a* repetida en traducción, no como un objeto de la lingüística sino en el *acto* de la enunciación colonial del cuestionamiento cultural. Esta doble escena articula la elipsis... que marca la *différance* entre el signo hindi अ y el significante demótico inglés —"er, una tos [*er, a cough*]". La diferencia de la cultura colonial se articula a través del vacío de la elipsis como una *hibridez* que reconoce que toda especificidad cultural es postergada, *diferente en sí misma* — अ... er... ¡ugh! Las culturas llegan a ser representadas por virtud de los procesos de iteración y traducción a través de los cuales sus sentidos son muy vicariamente dirigidos a *(a través de)* un Otro. Esto borra todo reclamo esencialista por la autenticidad inherente o pureza de culturas que, cuando inscriptas en el signo naturalista de la conciencia simbólica, se vuelven con frecuencia argumentos políticos en favor de la jerarquía e influencia de las culturas poderosas.[33] En este hueco híbrido, que no produce relieve, el sujeto colonial *toma lugar,* con su posición subalterna inscripta en ese espacio de iteración donde अ *toma (el) lugar de "er".*

Si esto suena como una broma esquemática y postestructuralista ("todo es palabras, palabras, palabras...") entonces debo recordar la insisten-

cia lingüística en la influyente propuesta de Clifford Geertz de que la experiencia de comprender otras culturas es "más como captar un proverbio, percibir una ilusión, entender una broma (o, como he sugerido, leer un poema) que como consumar una comunión".[34] Mi insistencia en ubicar el sujeto poscolonial *dentro* del juego de la instancia subalterna de la escritura es un intento por desarrollar la observación marginal de Derrida de que la historia del sujeto descentrado y su dislocación de ta metafísica europea es concurrente con la emergencia de la problemática de la diferencia cultural dentro de la etnología.[35] Reconoce la naturaleza política de este momento pero deja a nuestro cargo especificado en el texto poscolonial:

> "Liquidado", dicen.
> A izquierda o derecha
> hay millones como tú aquí,
> buscando el camino entre desechos,
> buscando palabras que perdieron.
> Eres la propiedad perdida de tu país
> sin que nada te reclame desde allá.
> Estás contaminando nuestros sonidos. Eres tan bruto.
> "Vuelve a tu lengua", dicen.[36]

Encastrada en estas proposiciones hay una política cultural de la diáspora y la paranoia, de la migración y la discriminación, de la ansiedad y la apropiación, que es impensable sin prestar atención a esos momentos metonímicos o subalternos que estructuran el sujeto de la escritura y el sentido. Sin la duplicación que he descripto en el juego poscolonial de "una अ" [*a* अ] sería difícil comprender el miedo provocado por la hibridización de la lengua, activado en la angustia asociada con las *fronteras* vacilantes (psíquicas, culturales, territoriales) de las que hablan estos versos. ¿Dónde trazar la frontera entre lenguajes, entre culturas, entre disciplinas, entre pueblos?

He sugerido aquí que se traza una frontera política subversiva en ciertas poéticas de la "invisibilidad", la "elipsis", el mal de ojo y la persona desaparecida, todas instancias de lo "subalterno" en el sentido derrideano, y cercano al sentido que le da Gramsci al concepto: "[un grupo no simplemente oprimido] sino carente de autonomía, sujeto a la influencia o hegemonía de otro grupo social, que no posee su propia posición hegemónica".[37] Las ideas de autonomía y dominación dentro de lo hegemónico deberían repensarse cuidadosamente con esta diferencia entre los dos usos, a la luz de lo que he dicho sobre la naturaleza aproximativa y sustitutiva [*proxy*-mate] de cualquier reclamo de *presencia* o autonomía. No obstante, lo implícito en ambos conceptos de lo subalterno, tal como yo lo leo, es una estrategia de la ambivalencia en la estructura de identificación que tie-

ne lugar precisamente en el *entre-medio* elíptico, donde la sombra del otro cae sobre el yo [*self*].

Desde la sombra (en la que juega la *a* poscolonial) emerge la diferencia cultural como una categoría *enunciativa;* opuesta a nociones relativistas de diversidad cultural, o al exotismo de la "diversidad" de culturas. Es el "entre" el que es articulado en la subversión camuflada del "ojo maligno" y la mímesis transgresora de la "persona desaparecida". La fuerza de la diferencia cultural es, como dijo una vez Barthes de la práctica de la metonomia, "la violación de un *límite de espacio* significante, que permite, al nivel mismo del discurso, una contradivisión de objetos, usos, sentidos, espacios y propiedades" (las bastardillas son mías).[38]

Sólo podemos comprender los poderes del lenguaje colocando la violencia del signo poético *dentro* de la amenaza de la violación política. Entonces, podemos captar la importancia de la imposición de la *a* imperial como la condición cultural para el movimiento mismo del imperio, su *logomoción:* la creación colonial de los ferrocarriles indios y africanos, como escribió el poeta. Ahora, podemos empezar a ver por qué la amenaza de la (mala) traducción de अ "er", entre los pueblos desplazados y diaspóricos que buscan entre los desechos, es un recordatorio constante del Occidente postimperial, de la hibridez de su lengua materna, y la heterogeneidad de su espacio nacional.

V

En su modo analítico Fanon explora las cuestiones de la ambivalencia de la inscripción e identificación colonial. El estado de emergencia a partir del cual escribe exige respuestas insurgentes, identificaciones más inmediatas. Fanon con frecuencia intenta establecer una correspondencia íntima entre la *mise-en-scene* de la fantasía inconsciente y los fantasmas del miedo y odio racistas que acechan en la escena colonial; va de las ambivalencias de la identificación a las identidades antagónicas de la alienación política y la discriminación cultural. Hay momentos en que se apresura demasiado a nombrar al Otro, a personalizar su presencia en el lenguaje del racismo colonial: "El verdadero Otro para el hombre blanco es y seguirá siendo el hombre negro. Y viceversa."[39] Restaurar el sueño de su propio tiempo político y espacio cultural puede, a veces, embotar el filo de las brillantes ilustraciones que hace Fanon de la complejidad de la proyección psíquica en la relación colonial patológica. Jean Veneuse, el *évolué* antillano, desea no simplemente estar en el lugar del hombre blanco sino que, más compulsivamente, busca recordar y despreciarse a sí mismo desde esa posición. Del mismo modo, el racista blanco no puede negar simplemente lo que teme y desea proyectándolo sobre "ellos". Fanon a veces

olvida que la paranoia social no autoriza indefinidamente sus proyecciones. La identificación compulsiva, fantasmática, con un "ellos" persecutorio es acompañada, y hasta debilitada, por un vaciamiento, una evacuación, del "Yo" racista que proyecta.

La psiquiatría sociodiagnóstica de Fanon tiende a explicar las idas y venidas ambivalentes del sujeto del deseo colonial, su mascarada de Hombre Occidental y la perspectiva histórica "larga". Es como si Fanon temiera a sus propias reflexiones más radicales: que la política de la raza no quede contenida por entero en el mito humanista del hombre o la necesidad económica o el progreso histórico, pues sus afectos psíquicos cuestionan tales formas de determinismo; que la soberanía social y la subjetividad humana son realizables sólo en el orden de la otredad. Es como si la cuestión del deseo que emergió de la tradición traumática del oprimido tuviera que ser modificada, al final de *Piel negra, máscaras blancas,* para dar lugar a un humanismo existencialista que es tan banal como beatífico:

> ¿Por qué no el simple intento de tocar al otro, de sentir al otro, de explicarme a mí mismo al otro? [...] En la conclusión de este estudio, quiero que el mundo reconozca, conmigo, la puerta abierta de toda conciencia.[40]

Pese a la visión de Fanon en el lado oscuro del hombre, esa hambre profundo de humanismo debe ser una sobrecompensación por la conciencia cerrada o "narcisimo dual" al que atribuye la despersonalización del hombre colonial: "Allí uno está cuerpo a cuerpo con su propia negritud o su propia blancura, en pleno grito narcisístico, cada uno encerrado en su propia particularidad; con, es cierto, un relámpago de vez en cuando".[41] Es este relámpago de reconocimiento (en su sentido hegeliano con su espíritu trascendental, negado superadoramente [*transcendental, sublative spirit*]) el que no logra encenderse en la relación colonial donde sólo hay indiferencia narcisística: "Y sin embargo el Negro sabe que hay una diferencia. La quiere. [...] El ex esclavo necesita un desafío a su humanidad".[42] A falta de ese desafío, afirma Fanon, el colonizado sólo puede imitar, distinción bien hecha por la psicoanalista Annie Reich: "Es imitación [...] cuando el niño sostiene el diario *como* su padre. Es identificación cuando el niño aprende a leer".[43] Al renegar la condición culturalmente diferenciada del mundo colonial (al exigir "vuélvete blanco o desaparece") el colonizador mismo queda preso en la ambivalencia de la identificación paranoica, alternando entre fantasías de megalomanía y persecución.

No obstante, el sueño hegeliano de Fanon de una realidad humana *en-sí-para-sí* es ironizado, y hasta burlado, por su visión de la estructura maniquea de la conciencia colonial y su división no dialéctica. Lo que dice en *Los condenados de la Tierra* sobre la demografía de la ciudad colonial refleja su visión de la estructura psíquica de la relación colonial. Las zonas

de nativos y colonos, como la yuxtaposición de cuerpos negros y blancos, están opuestas, pero no al servicio de una unidad más alta. No hay conciliación posible, concluye, pues de los dos términos uno es superfluo.

No, no puede haber reconciliación, no puede haber reconocimiento hegeliano, no puede haber la simple promesa sentimental de un "mundo del Tú" humanístico. ¿Puede haber vida sin trascendencia? ¿Política sin el sueño de la perfectibilidad? A diferencia de Fanon, yo pienso que el momento *no dialéctico* del maniqueísmo sugiere una respuesta. Siguiendo la trayectoria del deseo colonial (en compañía de la extraña figura colonial, la sombra amarrada) se vuelve posible cruzar las fronteras maniqueas, y aun desplazadas. Donde no hay *naturaleza* humana, difícilmente puede brotar una esperanza eterna; pero emerge segura y subrepticiamente en el retorno estratégico de esa diferencia que conforma y deforma la imagen de la identidad, en el margen de la otredad que despliega la identificación. Puede no haber negación hegeliana, pero Fanon debería recordar a veces que la renegación del Otro siempre exacerba el borde de la identificación, revela ese sitio peligroso donde se entremezclan identidad y agresividad. Pues la negación es siempre un proceso retroactivo; un reconocimiento a medias de esa otredad que ha dejado su marca traumática.

En la incertidumbre acecha el hombre negro con la máscara blanca, y de esa identificación ambivalente (piel negra, máscaras blancas) es posible, creo, redimir el *pathos* de la confusión cultural en una estrategia de la subversión política. No podemos estar de acuerdo con Fanon en que "desde que el drama racial es representado a la luz del día, el hombre negro no tiene tiempo de volverlo inconsciente",[44] pero es una idea provocativa. Al ocupar dos lugares a la vez (o tres en el caso de Fanon) el sujeto colonial despersonalizado y dislocado puede volverse un objeto incalculable, muy literalmente difícil de ubicar. La demanda de autoridad no puede unificar su mensaje ni identificar simplemente sus sujetos. Pues la estrategia del deseo colonial es poner en escena el drama de la identidad en el punto en que el hombre negro *se desliza* a revelar la piel blanca. En el borde, entre-medio del cuerpo negro y el cuerpo blanco, hay una tensión de sentido y ser, o alguien diría de demanda y deseo, que es la contrapartida psíquica de esa tensión muscular que habita el cuerpo nativo:

> Los símbolos del orden social -la policía, los toques de clarín en las barracas, los desfiles militares y banderas al viento- son al mismo tiempo inhibidores y estimulantes: pues no transmiten el mensaje "no te atrevas a moverte"; más bien exclaman "prepárate para atacar".[45]

De estas tensiones, tanto psíquicas como políticas, emerge una estategia de la subversión. Es un modo de negación que busca no desvelar la plenitud del Hombre sino manipular su representación. Es una forma de poder

que es ejercida en los límites mismos de la identidad y la autoridad, en el espíritu burlón de la máscara y la imagen; es la lección que enseña la velada mujer argelina en el curso de la revolución cuando cruza las líneas maniqueas para reclamar su libertad. En el ensayo de Fanon "Argelia sin velo" el intento del colonizador de desvelar a la mujer argelina no transforma simplemente el velo en un símbolo de resistencia; éste se vuelve una técnica de camuflaje, un arma de combate; el velo oculta bombas. El velo que una vez aseguró la frontera del hogar, los límites de la mujer, ahora enmascara a la mujer en su actividad revolucionaria, vinculando la ciudad árabe y el barrio francés, transgrediendo la frontera familiar y colonial. Cuando el velo es liberado en la esfera pública, la circulación entre y más allá de las normas y espacios culturales y sociales se vuelve objeto de vigilancia e interrogación paranoide. Toda mujer velada, escribe Fanon, se vuelve sospechosa. Y cuando el velo es descartado, para penetrar más profundamente en el barrio europeo, la policía colonial lo ve todo y nada. Una mujer argelina, después de todo, es sólo una mujer. Pero la *fidai* argelina es un arsenal, y lleva granadas en su bolso de mano.

Recordar a Fanon es un proceso de intenso descubrimiento y desorientación. Recordar nunca es un tranquilo acto de introspección o retrospección. Es una dolorosa remembranza [*re-membering*], una reunión del pasado desmembrado para darle sentido al trauma del presente. Es esa memoria de la historia de la raza y el racismo, del colonialismo y la cuestión de la identidad cultural, la que revela Fanon con más profundidad y poesía que cualquier otro autor. Lo que logra, creo, es algo más grande: pues al ver la imagen fóbica del Negro, el nativo, el colonizado, profundamente entretejida con el esquema psíquico de Occidente, Fanon ofrece al amo y al esclavo una reflexión más profunda de sus interposiciones, así como la esperanza de una difícil y hasta peligrosa libertad: "Mediante el esfuerzo por recapturar el yo y examinarlo, mediante la duradera tensión de su libertad, los hombres podrán crear las condiciones de existencia ideales para un mundo humano".[46]

Esto lleva a una meditación sobre la experiencia del despojamiento y la dislocación, psíquica y social, que habla a la condición del marginado, el alienado, de todos los que viven bajo la vigilancia de un signo de identidad y fantasía que niega su diferencia. Al desplazar el haz de luz del racismo cultural de la política del nacionalismo a la política del narcisismo, Fanon abre un margen de interrogación que causa un deslizamiento subversivo de la identidad y la autoridad. Esta actividad subalterna es especialmente visible en su trabajo mismo, donde una cantidad de textos y tradiciones -desde el repertorio clásico a la cultura conversacional cotidiana del racismo- compiten por pronunciar esa última palabra que queda sin decir.

A medida que un espectro de grupos cultural y racialmente marginados asume voluntariamente la máscara del negro, o la posición de la minoría,

no para negar su diversidad sino para anunciar audazmente el importante artificio de la identidad cultural y su diferencia, la necesidad que tenemos de Fanon se hace más urgente. A medida que grupos políticos de diferentes direcciones se niegan a homogeneizar sus opresiones, pero hacen de ello una causa común, una imagen pública de la identidad de la otredad, la necesidad de Fanon se hace urgente, urgente para recordamos ese compromiso crucial entre la máscara y la identidad, la imagen y la identificación, de la que proviene la duradera tensión de nuestra libertad y la duradera impresión de nosotros mismos como otros:

> En caso de despliegue [...] el juego del combate en forma de intimidación, el ser da de sí mismo, o recibe del otro, algo que es como una máscara, un doble, un envoltorio, una piel arrancada, arrancada para hacer con ella un escudo. Mediante esta forma separada de sí mismo el ser entra en juego en sus efectos de vida y muerte.[47]

Ha llegado el momento de volver a Fanon; como siempre, creo, con una pregunta: ¿cómo puede el mundo humano vivir su diferencia? ¿Cómo puede un ser humano vivir de Otro modo?

VI

He elegido darle al postestructuralismo una proveniencia específicamente poscolonial para responder a una influyente objeción repetida por Terry Eagleton en su ensayo "La política de la subjetividad":

> Todavía no tenemos una teoría política, o teoría del sujeto, que sea capaz de captar en este modo dialéctico la transformación social como difusión y a la vez afirmación, la muerte y el nacimiento del sujeto -o al menos no tenemos teorías que no sean vacuamente apocalípticas.[48]

Siguiendo el rastro de la instancia subalterna de la "doble inscripción", yo diría que es la bisagra *dialéctica* entre el nacimiento y la muerte del sujeto la que necesita ser interrogada. Quizá la acusación de que una política del sujeto resulta en un apocalipsis vacuo es en sí misma una respuesta a la indagación postestructuralista de la noción de negación progresiva [*progressive negation*] -o negación superadora [*sublation*]- en el pensamiento dialéctico. Lo subalterno o metonímico no es *ni* vacío ni lleno *ni* parte ni todo. Sus procesos compensatorios y vicarios de significación son un acicate para la traducción social, la producción de algo más *además*, que no es sólo el corte o hiancia del sujeto, sino también el corte transversal a lo largo de sitios y disciplinas sociales. Esa hibridación inicia el pro-

yecto del pensamiento político enfrentándolo continuamente con lo estratégico y lo contingente, con el pensamiento compensatorio de su propio "impensado". Debe negociar sus objetivos mediante un reconocimiento de objetos diferenciales y niveles discursivos articulados no simplemente como contenidos sino en su interpelación [*adress*] como formas de sujeciones textuales o narrativas, sean ellas gubernamentales, judiciales o artísticas. Pese a sus firmes compromisos, lo político siempre debe formular como un problema, o una pregunta, *la prioridad del lugar desde el cual se inicia,* si no quiere que su autoridad se vuelva autocrática.

Lo que debe quedar como una pregunta abierta es cómo debemos repensamos a nosotros mismos una vez que hemos debilitado la inmediatez y autonomía de la autoconciencia. No es difícil cuestionar el argumento civil de que el pueblo es una conjunción de individuos, una conjunción armoniosa *bajo* la Ley. Podemos disputar el argumento político de que el partido vanguardista radical y sus masas representan una cierta objetivación en un proceso, o estadio, histórico, de transformación social. Lo que queda por ser pensado es el deseo *repetitivo* de reconocemos doblemente, como, a la vez, descentrados en los procesos solidarios del grupo político, y aun así, nosotros mismos como un agente de cambio conscientemente comprometido, incluso individuado: el portador de la creencia. ¿Qué es esta presión ética por "dar cuenta de nosotros mismos", pero sólo *parcialmente,* dentro de un teatro político de combate, ofuscación burocrática, violencia y violación? Este deseo político de identificación parcial es un intento bellamente humano, y hasta patético, de renegar la constatación de que, *entre lo uno y lo otro y además* de los majestuosos sueños del pensamiento político existe un reconocimiento, en algún punto entre el hecho y la fantasía, de que las técnicas y tecnologías de la política no necesitan ser *humanizantes* en absoluto, ni avalar de ningún modo lo que entendemos como la dificultad humana (¿humanista?). Podemos tener que forzar los límites de lo social tal como lo conocemos para redescubrir un sentido de la agencia política y personal a través de lo no pensado dentro de los terrenos cívico y psíquico. Lo cual puede no ser un punto de llegada, sino un punto de inicio.

NOTAS

1. F. Fanon, *Black Skin, White Masks,* introducción por H. K. Bhabha, Londres, Pluto, 1986, pág. 231. (Las bastardillas son mías.)
2. *Ibid.,* pág. 218.
3. F. Fanon, *Toward the African Revolution,* Harmondsworth, Pelican, 1967, pág. 63.
4. F. Fanon, *Black Skin, White Masks, op. cit.,* págs. 157-8.

5. W. Benjamin, "Theses on the philosophy of history", en *Illuminations*, Nueva York, Schocken Books, 1968, pág. 257.

6. F. Fanon, *Black Skin, White Masks, op. cit.*, págs. 110-12.

7. *Ibid.*, pág. 116.

8. F. Fanon, "Concerning violence", en *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth, Penguin, 1969.

9. *Ibid.*

10. F. Fanon, *Black Skin, White Masks, op. cit.*, pág. 16.

11. J. Rose, "The imaginary", en Colin MacCabe (comp.), *The Talking Cure*, Londres, Macmillan, 1981.

12. F. Fanon, "Concerning violence", *op. cit.*, pág. 30.

13. A. Jussawalla, *Missing Person*, Clearing House, 1976, págs. 14-29.

14. M. Jin, "Strangers on a Hostile Landscape", en R. Cobham y M. Collins (comps.), *Watchers and Seekers*, Londres, The Women's Press, 1987, págs. 126-7.

15. E. Said, *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, págs. 26-7.

16. R. Barthes, "The imagination of the sign", en *Critical Essays*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1972, págs. 206-7.

17. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres, Fontana, 1969, págs. 212-13.

18. R. Barthes, "Imagination of the sign", *op. cit.*, pág. 207.

19. R. Rorty, "Mirroring", en *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980, págs. 162-3.

20. R. Barthes, "Imagination of the sign", *op. cit.*, pág. 207.

21. F. Fanon, *Black Skin, White Masks, op. cit.*, pág. 112.

22. *Ibid.*

23. J. Lacan, "Seminar of 21 January 1975", en J. Mitchell y J. Rose (comps.), *Feminine Sexuality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982, pág 164.

24. R. Barthes, "Imagination of the sign", *op. cit.*, págs. 209-11.

25. J. Lacan, "Alienation", en *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Londres, The Hogarth Press, 1977, pág. 206.

26. J. Derrida, "The double session", en *Dissemination*, trad. B. Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981, pág. 212.

27. J. Derrida, "The double session", *op. cit.*, págs. 212-13.

28. J. Derrida, *Of Grammatology*, trad. G. C. Spivak, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press, 1976, pág. 145.

29. J. Lacan, "Alienation", pág. 207.

30. M. Foucault, *The Archceology of Knowledge*, trad. A. H. Sheridan, Londres, Tavistock, 1972, pág. 111.

31. J.-F. Lyotard y J.-L. Thebaud, *Just Gaming*, trad. W. Godzich, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, págs. 34 y 39.

32. J. Lacan, "Alienation", *op. cit.*, pág. 88.

33. Véanse los capítulos 1 y 6.

34. C. Geertz, "Native's point of view: anthropological understanding", en *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books, 1983, pág. 70.

35. J. Derrida, *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pág. 282.

36. A. Jussawalla, *Missing Person, op. cit.*, pág. 15.

37. A. Showstack Sasoon, *Approaches to Gramsci*, Londres, Writers and Readers, 1982, pág. 16.

38. R. Barthes, "Imagination of the sign", *op. cit.*, pág. 246.

39. F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, *op. cit.*, pág. 161.

40. *Ibid.*, págs. 231-2.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, pág. 221.

43. A. Reich.

44. F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, op. cit., pág. 150.

45. *Ibid.*, pág. 45.

46. *Ibid.*, pág. 231.

47. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trad. Alan Sheridan, Nueva York, Norton, 1981, pág. 107.

48. T. F. Eagleton, "The politics of subjectivity", en L. Appignanesi (comp.), *Identity*, ICA Documents 6, Londres, Institute of Contemporary Art, 1988.

CAPÍTULO III

LA OTRA PREGUNTA
El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo

Interesarse en los conceptos fundadores de toda la historia de la filosofía, desconstituirlos, no se corresponde con el trabajo del filólogo o del clásico historiador de la filosofía. Pese a las apariencias, es probablemente el modo más audaz de iniciar un paso fuera de la filosofía.

JACQUES DERRIBADA
"Estructura, signo y juego"[1]

Un rasgo importante del discurso colonial es su dependencia del concepto de "fijeza" en la construcción ideológica de la otredad. La fijeza, como signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demónica. Del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está "en su lugar", ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente... como si la esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano que no necesitan pruebas, nunca pudieran ser probadas en el discurso. Es este proceso de *ambivalencia,* central al estereotipo, lo que explora este capítulo en la medida en que construye una teoría del discurso colonial. Pues es la fuerza de la ambivalencia lo que le da al estereotipo colonial su valor: asegura su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma sus estrategias de individuación y marginalización; produce ese efecto de verdad probabilística y predictibilidad que, para el estereotipo, siempre debe estar en *exceso* de lo que puede ser probado empíricamente o construido lógicamente. y sin embargo la función de la ambivalencia como una de las estrategias discursivas y psíquicas más importantes del poder discriminatorio, ya sea racista o sexista, periférico o metropolitano, queda por cartografiar.

La ausencia de esa perspectiva tiene su propia historia de utilidad política. Reconocer el estereotipo como un modo ambivalente de conocimiento y poder exige una respuesta teórica y política que desafíe los modos deterministas o funcionalistas de concebir la relación entre el discurso y la

política. La analítica de la ambivalencia pone en cuestión las posiciones dogmáticas y moralistas del sentido de la opresión y la discriminación. Mi lectura del discurso colonial sugiere que el punto de intervención debería pasar del reconocimiento rápido de imágenes como positivas o negativas, a una comprensión de los *procesos de subjetivación* hechos posibles (y plausibles) mediante el discurso estereotípico. Juzgar la imagen estereotípica sobre la base de una normatividad política previa es descartada, no desplazada, lo que sólo es posible al comprometerse con su *efectividad:* con el repertorio de posiciones de poder y resistencia, dominación y dependencia que construye al sujeto de la identificación colonial (tanto el colonizador como el colonizado). No pretendo deconstruir el discurso colonial para revelar sus confusiones o represiones ideológicas, para exultar en su autorreflexividad o perdonar sus "excesos" liberatorios. Para comprender la productividad del poder colonial es crucial construir su régimen de verdad, no someter sus representaciones a un juicio normalizador. Sólo entonces se vuelve posible comprender la ambivalencia *productiva* del objeto del discurso colonial: esa "otredad" que es a la vez un objeto de deseo y de irrisión, una articulación de la diferencia contenida dentro de la fantasía de origen y de identidad. Lo que revela esa lectura son los límites del discurso colonial y permite una transgresión de estos límites desde el espacio de esa otredad.

La construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia, racial y sexual. Esa articulación se vuelve crucial si se sostiene que el cuerpo está siempre simultáneamente (aunque conflictivamente) inscripto tanto en la economía del placer y el deseo como en la economía del discurso, dominación y poder. No quiero confundir, sin problema tizar antes, dos formas del marcado (y escisión) del sujeto, ni globalizar dos formas de representación. Quiero sugerir, empero, que hay un espacio teórico y un lugar político para esa *articulación,* en el sentido en que esa palabra misma niega una identidad "original" o una "singularidad" a objetos de diferencia, sexual o racial. Si se adopta ese punto de vista, como propone Feuchtwang en un contexto diferente,[2] se sigue que los epítetos racial o sexual llegan a ser vistos como modos de diferenciación, realizados como determinaciones múltiples y entrecruzadas, polimorfas y perversas, siempre en demanda de un cálculo específico y estratégico de sus efectos. Tal es, creo, el momento del discurso colonial. Es una forma de discurso crucial a la ligazón de un rango de diferencias y discriminaciones que conforman las prácticas discursivas y políticas de la jerarquización racial y cultural.

Antes de referimos a la construcción del discurso colonial, quiero analizar brevemente el proceso por medio del cual algunas formas de otredad racial/cultural/ histórica han sido marginalizadas en textos teóricos de-

dicados a la articulación de la "diferencia" o la "contradicción", con el objeto declarado de revelar los límites del discurso representacionalista occidental. Al facilitar el pasaje "del trabajo al texto" y destacando la construcción arbitraria, diferencial y sistemática de los signos sociales y culturales, estas estrategias críticas desbaratan la búsqueda idealista de sentidos, que son, con la mayor frecuencia, intencionalistas y nacionalistas. Eso no está en cuestión. Lo que debe ser cuestionado, empero, es *el modo de representación de la otredad.*

¿Dónde podría plantearse mejor la cuestión del sujeto de la diferencia racial y cultural que en el magistral análisis que hace Stephen Heath del mundo de claroscuro en el clásico de Welles, *A Touch of Evil?* [Sed de mal]. Me refiero a un área de su análisis que ha generado menos comentarios, esto es, la atención de Heath a la estructuración de la frontera mexicano-norteamericana que circula en el texto afirmando e intercambiando alguna idea de "ser limitado". El trabajo de Heath se aparta del análisis tradicional de las diferencias raciales y culturales, que identifica el estereotipo y la imagen, y los elabora en un discurso moralista y nacionalista que afirma el *origen* y la *unidad* de la identidad nacional. La atención de Heath a los sitios contradictorios y diversos dentro del sistema textual, que *construyen las diferencias* nacional/culturales en su despliegue de los semas de "extranjeridad", "mestizaje", "impureza", como transgresivos y corruptores, es en extremo importante. Su atención a las vueltas de este tema tan descuidado como signo (no como símbolo o estereotipo) diseminado en los códigos (como "partición", "intercambio", "nominación", "personaje", etc.) nos da una idea útil de la circulación y proliferación de la otredad racial y cultural. Pese a la conciencia de las determinaciones múltiples o transversales en la construcción de los modos de diferenciación sexual y racial, hay un sentido en el que el análisis de Heath marginaliza la otredad. Aunque afirmaré que el problema de la frontera mexicano-norteamericana es leído en forma demasiado singular, demasido exclusivamente bajo el signo de la sexualidad; no es que no sea consciente de las muchas importantes razones para ese enfoque "feminista". El "entretenimiento" operado por el film realista de Hollywood en la década de 1950 era también siempre una contención del sujeto en una economía narrativa de voyeurismo y fetichismo. Además, el desplazamiento que organiza cualquier sistema textual, dentro del cual circula el despliegue de la diferencia, exige que el juego de las "nacionalidades" debe participar en el posicionamiento sexual, perturbando la Ley y el deseo. Hay, no obstante, una singularidad y un reduccionismo en llegar a la conclusión de que:

> Vargas es la posición del deseo, su admisión y su prohibición. No sorprende que tenga dos nombres: el nombre de deseo es mexicano, Miguel [...] el de la Leyes norteamericano, Mike [...]. El film usa la frontera, el juego entre nor-

teamericano y mexicano [...] al mismo tiempo busca sostener la pieza finalmente en la oposición de pureza y mezcla que a su vez es una versión de Ley y deseo.[3]

Por liberatorio que sea desde una posición ver la lógica del texto trazada incesantemente entre el Padre Ideal y la Madre Fálica, en otro sentido, al ver sólo una posible articulación del complejo diferencial "raza-sexo", éste se colude a medias con las imágenes proferidas de la marginalidad. Pues si el nombrar a Vargas está crucialmente mezclado y escindido en la economía del deseo, entonces hay otras economías mixtas que vuelven igualmente problemático el nombramiento y el posicionamiento "pasando la frontera". Identificar el "juego" en la frontera como pureza y mezcla, y verlo como una alegoría de la Ley y el deseo reduce la articulación de la diferencia racial y sexual a lo que está peligrosamente cerca de volverse un círculo antes que una espiral de diferencia. Sobre esa base, no es posible construir la colusión polimorfa y perversa entre el racismo y el sexismo como una *economía mixta,* por ejemplo los discursos del colonialismo cultural norteamericano y la dependencia mexicana, el temor/deseo del mestizaje, la frontera norteamericana como significante cultural de un espíritu "norteamericano pionero, viril, siempre bajo la amenaza de razas y culturas más allá de las fronteras. Si la muerte del Padre es la interrupción sobre la que se inicia el relato, es mediante esa muerte que el mestizaje se hace a la vez posible y diferido; si, una vez más, es el propósito del relato restaurar a Susan como "objeto bueno", también se vuelve su proyecto liberar a Vargas de su "mezcla" racial.

Estas cuestiones de raza y representación han sido examinadas en el número de *Screen* dedicado a los problemas de "racismo, colonialismo y cine".[4] Se trata de una oportuna y bienvenida intervención en el debate de la narrativa realista y sus condiciones de existencia y representabilidad, un debate que hasta el momento se ha limitado principalmente al "tema" del género y la clase dentro de las formaciones sociales y textuales de la sociedad burguesa occidental. Sería inapropiado revisar aquí ese número de *Screen,* pero querría llamar la atención sobre el artículo de Julianne Burton, "La política de la distancia estética: la presentación de la representación en *São Bernardo*". Burton produce una interesante letura de *São Bernardo,* de Hirzman como una respuesta específica del Tercer Mundo a los debates metropolitanos dualistas alrededor del realismo y las posibilidades de ruptura. Aunque no usa a Barthes, sería adecuado decir que ubica al film como el "texto límite" tanto de su propio contexto social totalitario *como de* los debates teóricos contemporáneos sobre la representación.

Los objetivos anticolonialistas son asimismo admirablemente retornados por Robert Stam y Louise Spence en "Colonialismo, racismo y representación", con un útil acento brechtiano en la politización de los *medios*

de representación, específicamente el punto de vista y la sutura. Pero a pesar del cambio en los objetivos políticos y los métodos críticos, persiste en su ensayo una apoyatura limitante y tradicional en el estereotipo en tanto este ofrece, *en cualquier momento determinado,* un punto *seguro* de identificación. Esto no está compensado con (no está contradicho por) su vision de que, *en otros momentos y lugares,* el mismo estereotipo puede ser leído de un modo contradictorio, o, de hecho, puede ser malentendido. Lo que, en consecuencia, es una simplificacion en el proceso de la representación estereotípica tiene un efecto demoledor sobre su argumento central acerca de la política del punto de vista. Operan una idea pasiva y unitaria de la sutura, que simplifica la política y la "estética" del posicionamiento del espectador, ignorando el proceso psíquico ambivalente de identificación que es crucial al argumento. En contraste sugiero, de un modo muy preliminar, que el estereotipo es un modo de representación complejo, ambivalente, contradictorio, tan ansioso como afirmativo, y exige no sólo que extendamos nuestros objetivos críticos y políticos sino que cambiemos el objeto mismo del análisis.

La diferencia de otras culturas es más que el exceso de significación o la trayectoria del deseo. Estas son estrategias teóricas que son necesarias para combatir el "etnocentrismo" pero no pueden, por sí mismas y no reconstruidas, representar esa otredad. No puede haber un deslizamiento inevitable de la actividad semiótica a la lectura no problemática de otros sistemas culturales y discursivos.[5] Hay en tales lecturas una voluntad de poder y conocimiento que, al no especificar los límites de su propio campo de enunciación y efectividad, procede a individualizar la otredad como el descubrimiento de sus propios supuestos.

II

La diferencia del discurso colonial como aparato de poder[6] aparecerá más plenamente a medida que avancemos en el presente capítulo. En este estadio, sin embargo, daré lo que considero las condiciones y especificaciones mínimas de tal discurso. Es un aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación [*disavowal*] de las diferencias racial/cultural/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para "pueblos sujetos [*subject peoples*]" a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejercita la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer. Busca autorización para sus estrategias mediante la producción de conocimientos del colonizador y del colonizado que son evaluados de modo estereotípico pero antitético. El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la

conquista y establecer sistemas de administración e instrucción. Pese al juego del poder dentro del discurso colonial y a los cambiantes posicionamientos de sus sujetos (por ejemplo, los efectos de clase, género, ideología, diferentes formaciones sociales, sistemas varios de colonización, etc.), me refiero a una forma de gobernabilidad [*governmentality*] que al señalar a una "nación sujeto/sujetada" [*subject nation*], se apropia, dirige y domina sus distintas esferas de acción. En consecuencia, pese al "juego" en el sistema colonial que es crucial a su ejercicio del poder, el discurso colonial produce al colonizado como una realidad social que es a la vez un "otro" y sin embargo enteramente conocible y visible. Se parece a una forma de narración en la cual la productividad y la circulación de los sujetos y signos están contenidas en una totalidad reformada y reconocible. Emplea un sistema de representación, un régimen de verdad, que es estructuralmente similar al realismo. Y es para intervenir en ese sistema de representación que Edward Said propone una semiótica del poder "orientalista", examinando los distintos discursos europeos que constituyen "el Oriente" como una zona del mundo unificada en términos raciales, geográficos, políticos y culturales. El análisis de Said es revelador del discurso colonial e importante para él:

> Filosóficamente, entonces, la clase de lenguaje, pensamiento y visión que he venido llamando muy generalmente orientalismo es una forma de *realismo radical;* cualquiera que emplee el Orientalismo, como es costumbre al tratar con cuestiones, objetos, cualidades y religiones consideradas orientales, designará, nombrará, señalará, fijará, de qué está hablando o pensando con una palabra o frase, que entonces es considerada como una realidad, ya sea ésta propia o adquirida. [...] El tiempo verbal que emplean es el intemporal eterno; transmiten una impresión de repetición y vigor. [...] Para todas estas funciones con frecuencia basta con usar la simple cópula *es.*[7]

Para Said, la cópula parece ser el punto en el que el racionalismo occidental preserva los límites del sentido para sí mismo. De esto también es consciente Said cuando sugiere continuamente una polaridad o división en el centro mismo del Orientalismo.[8] Por un lado, es un tópico de estudio, descubrimiento, práctica; por otro, es el sitio de los sueños, las imágenes, las fantasías, los mitos, las obsesiones y los requerimientos. Es un sistema estático de "esencialismo sincrónico", un conocimiento de "significantes de estabilidad", como el lexicográfico y el enciclopédico. No obstante, este sitio está continuamente bajo amenaza de formas diacrónicas de historia y narrativa, signos de inestabilidad. Y, por último, esta línea de pensamiento recibe una forma analógica al trabajo del sueño, cuando Said se refiere explícitamente a una distinción entre "una positividad inconsciente" que llama Orientalismo *latente,* y los conocimientos y opiniones exteriorizados sobre el Oriente, que llama Orientalismo *manifiesto.*

La originalidad de esta teoría pionera podría extenderse hasta involucrarse con la alteridad y ambivalencia del discurso Orientalista. Said contiene esta amenaza introduciendo un binarismo dentro del argumento, que, al imponer inicialmente una oposición entre estas dos escenas discursivas, termina permitiéndoles correlacionarse en un sistema congruente de representación unificado mediante una *intención* político-ideológica que, en sus palabras, le permite a Europa avanzar segura y *no metafóricamente* sobre el Oriente. Said identifica el *contenido* del Orientalismo como el repositorio inconsciente de la fantasía, de escritos imaginativos y de ideas esenciales; y la *forma* del Orientalismo manifiesto como el aspecto diacrónico, determinado histórica y discursivamente. Esta estructura de división-/correlación del Orientalismo manifiesto y latente lleva al debilitamiento de la efectividad del concepto de discurso por acción de lo que podría llamarse las polaridades de la intencionalidad.

Esto produce un problema con el uso que hace Said de los conceptos foucaultianos de poder y discurso. La productividad del concepto de Foucault de poder/conocimiento está en su rechazo de una epistemología que opone esencia/apariencia, ideología/ciencia. "*Pouvoir/Savoir*" pone a los sujetos en una relación de poder y reconocimiento que no es parte de una relación simétrica y dialéctica (yo [*self*]/*otro*, amo/esclavo) que entonces puede subvertirse invirtiéndose. Los sujetos siempre están colocados desproporcionadamente en oposición o dominación a través del descentramiento simbólico de múltiples relaciones de poder que desempeñan el papel de apoyo así como de blanco o adversario. Se hace difícil, entonces, concebir las enunciaciones *históricas* del discurso colonial sin que estén o bien funcionalmente sobredeterminadas o estratégicamente elaboradas o desplazadas por la escena *inconsciente* del Orientalismo latente. Del mismo modo es difícil concebir el proceso de subjetivación como un colocar *dentro* del discurso Orientalista o colonial al sujeto dominado sin que el dominante esté estratégicamente ubicado dentro de él también. Los términos en que es unificado el Orientalismo de Said (la intencionalidad y unidireccionalidad del poder colonial) también unifican al sujeto de la enunciación colonial.

Esto resulta en que Said presta poca atención a la representación, como concepto que articula lo histórico y la fantasía (como la escena del deseo) en la producción de efectos "políticos" del discurso. Correctamente rechaza una idea del Orientalismo como una mala representación de una esencia oriental. No obstante, tras introducir el concepto de "discurso", no hace frente a los problemas que éste crea para una noción instrumentalista de poder/conocimiento, que es la que él parece necesitar. Este problema queda resumido en su rápida aceptación de la idea de que "las representaciones son formaciones, o como ha dicho Roland Barthes de todas las operaciones del lenguaje, son deformaciones".[9]

Esto me lleva a mi segundo punto. La clausura y coherencia atribuidas al polo inconsciente del discurso colonial y la noción no problemática del sujeto, restringen la efectividad tanto del poder como del conocimiento. No es posible ver cómo funciona productivamente el poder como incitación e interdicción. Ni sería posible, sin la atribución de la ambivalencia a las relaciones de poder/conocimiento, calcular el impacto traumático del retorno del oprimido, esos aterrorizantes estereotipos de salvajismo, canibalismo, lascivia y anarquía que son los puntos que señalan la identificación y la alienación, escenas de miedo y deseo, en los textos coloniales. Es precisamente esta función del estereotipo como fobia y fetiche la que, de acuerdo con Fanon, amenaza la clausura del esquema racial/epidérmico para el sujeto colonial y abre la vía regia a la fantasía colonial.

Hay un pasaje poco desarrollado en *Orientalismo* que, al cortar transversalmente el cuerpo del texto, articula la cuestión del poder y el deseo que ahora quiero tomar. Dice así:

> Con la bibliografía perteneciente a estas experiencias se construye un archivo internamente estructurado. De lo cual surge una cantidad restringida de encapsulamientos típicos: el viaje, la historia, la fábula, el estereotipo, la confrontación polémica. Estos son los lentes a través de los cuales se experimenta el Oriente, y conforman el lenguaje, la percepción y forma del encuentro entre Este y Oeste. Lo que le da cierta unidad a la inmensa cantidad de encuentros, empero, es la vacilación de la que estaba hablando antes. Algo patentemente extranjero y distante adquiere, por una razon u otra, un status más, y no menos, familiar. Uno tiende a dejar de juzgar las cosas como completamente novedosas o como completamente conocidas: emerge una nueva categoría intermedia, una categoría que le permite a uno ver cosas nuevas, cosas vistas por primera vez, como versiones de una cosa previamente conocida. En esencia esa categoría no es tanto un modo de recibir nueva información como un método de controlar lo que parece una amenaza a alguna visión establecida de las cosas. [...] La amenaza es acallada, los valores conocidos se imponen, y al final la mente reduce la presión acomodando las cosas ya como "originales" ya como "repetidas". [...] El Oriente en general, en consecuencia, vacila entre el desprecio del Occidente por lo que es familiar y su estremecimiento de deleite, o su miedo, ante la novedad. [10]

¿Cuál es esta otra escena del discurso colonial representada alrededor de la "categoría intermedia"? ¿Qué es esta teoría del encapsulamiento o fijación que se desplaza entre el reconocimiento de las diferencias culturales y raciales, y su renegación, fijando lo desconocido como algo establecido, en una forma que es repetitiva y vacila entre el placer y el miedo? ¿La fábula freudiana del fetichismo (y su renegación) circula dentro del discurso del poder colonial exigiendo la articulación de modos de diferenciación, sexual y racial, asi como modos diferentes de discurso teórico, psicoanalítico e histórico?

La articulación estratégica de las "coordenadas de conocimiento", raciales y sexuales, y su inscripción en el juego del poder colonial como modos de diferenciación, defensa, fijación, jerarquización, es un modo de especificar el discurso colonial que sería iluminado con una referencia al concepto postestructuralista de Foucaul de *dispositif* o aparato. Foucault insiste en que la relación de conocimiento y poder dentro del aparato es siempre una respuesta estratégica a *una necesidad urgente* en un momento histórico dado. La fuerza del discurso colonial y poscolonial como intervención teórica y cultural en nuestro momento contemporáneo representa la necesidad urgente de cuestionar singularidades de diferencia y articular diversos "sujetos" de diferenciación. Foucault escribe:

> El aparato es esencialmente de naturaleza estratégica, lo que significa suponer que es cuestión de cierta manipulación de las relaciones de fuerza, ya sea desarrollándolas en una dirección particular, bloqueándolas, estabilizándolas, utilizándolas, etc. El aparato queda así siempre inscripto en un juego de poder, pero siempre está ligado también a ciertas coordenadas de conocimiento que nacen de él, pero, en igual medida, lo condicionan. El aparato consiste en: estrategias de relaciones de fuerzas sostenidas por, y que sostienen, tipos de conocimiento.[11]

En este espíritu me permito argumentar en favor de una lectura del estereotipo en términos de fetichismo. El mito de la originación histórica (pureza racial, prioridad cultural) producido con relación al estereotipo colonial tiene por función "normalizar" las múltiples creencias y sujetos escindidos que constituyen el discurso colonial como consecuencia de su proceso de re negación. La escena del fetichismo funciona, de modo similar, como una reactivación del material de la fantasía originaria (la angustia de castración y la diferencia sexual) y a la vez como una normalización de esa diferencia y perturbación en términos del objeto fetiche como sustituto del pene materno. Dentro del aparato del poder colonial, los discursos de la sexualidad y la raza se relacionan en un proceso de *sobredeterminación funcional*, "porque cada efecto [...] entra en resonancia o contradicción con los otros, y por ello exige un reajuste o una reelaboración de los elementos heterogéneos que suben a la superficie en distintos puntos".[12]

Hay una justificación tanto estructural como funcional para leer el estereotipo racial del discurso colonial en términos de fetichismo. [13] Mi relectura de Said establece el vínculo *estructural*. El fetichismo, como la renegación de la diferencia, es esa escena repetitiva alrededor del problema de la castración. El reconocimiento de la diferencia sexual (como precondición para la circulación de la cadena de ausencia y presencia en el campo de lo Simbólico) es renegado mediante la fijación en un objeto que enmascara esa diferencia y restaura una presencia original. El vínculo *funcional*

entre la fijación del fetiche y el estereotipo (o el estereotipo como fetiche) es más importante aún. Pues el fetichismo es siempre un "juego" o vacilación entre la afirmación arcaica de la totalidad/similitud (en términos de Freud: "Todos los hombres tienen pene"; en los nuestros: "Todos los hombres tienen la misma piel/raza/cultura") y la angustia asociada con la falta y la diferencia (una vez más, para Freud: "Algunos no tienen pene"; para nosotros, "Algunos no tienen la misma piel/raza/cultura"). Dentro del discurso, el fetiche representa el juego simultáneo entre la metáfora como sustitución (enmascarando la ausencia y la diferencia) y la metonimia (que registra en forma contigua la ausencia percibida). El fetiche o estereotipo da acceso a una "identidad" que es predicada tanto en el dominio y el placer como en la angustia y la defensa, pues es una forma de creencia múltiple y contradictoria en su reconocimiento de la diferencia y su renegación. Este conflicto de placer/displacer, dominio/defensa, conocimiento/renegación, ausencia/presencia, tiene una importancia fundamental para el discurso colonial. Pues la escena del fetichismo es también la escena de la reactivación y repetición de la fantasía originaria: el deseo del sujeto de un origen puro que siempre es amenazado por su división pues el sujeto debe tener género para ser engendrado, para ser hablado.

El estereotipo, entonces, como el punto primario de la subjetivación en el discurso colonial, tanto para el colonizador como para el colonizado, es la escena de una fantasía y defensa similares: el deseo de una originalidad que es también amenazada por las diferencias de raza, color y cultura. Mi propuesta queda espléndidamente expresada en el título de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* donde la renegación de la diferencia vuelve al sujeto colonial un inadaptado, una mímesis o "duplicación" grotesca que amenaza con escindir el alma y la piel entera indiferenciada, del yo. El estereotipo no es una simplificación por ser una falsa representación de una realidad dada. Es una simplificación porque es una forma detenida, fijada, de representación, que, al negar el juego de la diferencia (que la negación a través del Otro permite) constituye un problema para la *representación* del sujeto en significaciones de relaciones psíquicas y sociales.

Cuando Fanon habla del posicionamiento del sujeto en el discurso estereotipado del colonialismo, apoya más aún mi argumento. Las leyendas, cuentos, historias y anécdotas de una cultura colonial ofrecen al sujeto un O *bien*/O *bien* primordial.[14] O *bien* está fijado en una conciencia del cuerpo como una actividad únicamente negadora, o *bien* lo está como una clase nueva de hombre, un nuevo género. Lo que se le niega al sujeto colonial, tanto en su papel de colonizador como en el de colonizado, es esa forma de negación que da acceso al reconocimiento de la diferencia. Es esa posibilidad de diferencia y circulación la que liberaría al significante de *piel/cultura* de las fijaciones de tipología racial, analíticas de sangre, ideologías de dominación racial y cultural o degeneración. "Dondequiera que

vaya", desespera Fanon, "el Negro sigue siendo un Negro":[15] su raza se vuelve un signo inerradicable de *diferencia negativa* en los discursos coloniales. Pues el estereotipo impide la circulación y la articulación del significante de "raza" como otra cosa que su *fijeza* como racismo. Ya sabemos, desde siempre, que los negros son licenciosos, los asiáticos, hipócritas...

III

Hay dos "escenas originarias" en *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon: dos mitos del origen de la marca del sujeto dentro de la práctica y discursos racistas de una cultura colonial. En una ocasión una niña blanca fija a Fanon con una mirada y una palabra cuando se vuelve a identificado con su madre. Es una escena que resuena interminablemente a lo largo de su ensayo "El hecho de la negritud": "Mira, un Negro... ¡Mamá, mira al Negro! Me asusto". "¿Qué otra cosa podía ser para mí", concluye Fanon, "sino una amputación, una excisión, una hemorragia que salpicaba todo mi cuerpo con sangre negra?".[16] Igualmente, destaca el momento originario cuando el niño encuentra los estereotipos raciales y culturales en las ficciones infantiles, donde héroes blancos y demonios negros son presentados como mojones en la identificación ideológica y psíquica. Esos dramas son representados *todos los días* en las sociedades coloniales, dice Fanon, empleando una metáfora teatral, la del escenario, que subraya lo visible, lo visto. Quiero jugar con estos dos sentidos que se refieren a la vez al sitio de la fantasía y el deseo, y a la vista de la subjetivación y el poder. El drama subyacente en estas dramáticas escenas coloniales "cotidianas" no es difícil de percibir. En cada una de ellas el sujeto gira alrededor del pivote del "estereotipo" para volver a un punto de identificación total. La mirada de la niña regresa a su madre en busca del reconocimiento y la renegación del tipo negroide; el niño negro se aparta de sí mismo, de su raza, en su total identificación con la positividad de la blancura que es a la vez color y no color. En el acto de la renegación y fijación, el sujeto colonial es devuelto al narcisismo de lo Imaginario y a su identificación con un yo ideal que es blanco y entero. Pues lo que estas escenas originarias ilustran es que mirar/oír/leer como sitios de la subjetivación en el discurso colonial son pruebas de la importancia del imaginario visual y auditivo para las *historias* de las sociedades.[17]

En este contexto, quiero aludir brevemente a la problemática de ver/ser visto. Sugiero que para concebir al sujeto colonial como el efecto de poder que es productivo (disciplinario y "placentero") es preciso ver la *vigilancia* del poder colonial funcionando con relación al régimen de la *pulsión escópica*. La pulsión que representa el placer de "ver", que tiene a la mirada como su objeto de deseo, está relacionada tanto con el mito de los oríge-

nes, con la escena originaria, como con la problemática del fetichismo y ubica el objeto vigilado dentro de la relación "imaginaria". Como el voyeurismo, la vigilancia debe depender para su efectividad del *"consentimiento activo* que es su correlato real o mítico (pero siempre real como mito) y que establece en el espacio escópico la ilusión de la relación de objeto" (las bastardillas son mías).[18] La ambivalencia de esta forma de "consentimiento" en la objetivación, real como mítica, es la *ambivalencia* sobre la que gira el estereotipo ilustrando ese vínculo crucial de placer y poder que Foucault afirma pero, según mi opinión, no logra explicar.

Mi anatomía del discurso colonial queda incompleta hasta que ubico al estereotipo -como un modo postergado, fetichista, de representación dentro de su campo de identificación, que he identificado en mi descripción de las escenas originarias de Fanon- dentro del esquema lacaniano de lo Imaginario. Lo Imaginario[19] es la transformación que tiene lugar en el sujeto durante el estadio formativo del espejo, cuando asume una imagen *discreta* que le permite postular una serie de equivalencias, igualdades, identidades, entre los objetos del mundo que lo rodea. No obstante, este posicionamiento es problemático en sí mismo, pues el sujeto se encuentra o reconoce a sí mismo a través de una imagen que es simultáneamente alienante y de ahí potencialmente confrontacional. Ésta es la base de la relación estrecha entre las dos formas de identificación complice con lo Imaginario: narcisismo y agresividad. Precisamente estas dos formas de identificación son las que constituyen la estrategia dominante del poder colonial ejercido con relación al estereotipo que, como una forma de creencia múltiple y contradictoria, da conocimiento de la diferencia y simultáneamente la reniega o enmascara. Como el estadio del espejo, "la plenitud" del estereotipo (su imagen *como* identidad) siempre está amenazada por la "falta".

La construcción del discurso colonial es entonces una articulación compleja de los tropos del fetichismo (metáfora y metonimia) y las formas de identificación narcisística y agresiva disponibles para lo Imaginario. El discurso racial estereotípico es una estrategia de cuatro términos. Hay una conexión furtiva entre la función metafórica o enmascaradora del fetiche y la elección de objeto narcisista, y una alianza opuesta entre la figuración metonímica de la falta y la fase agresiva de lo Imaginario. Un repertorio de posiciones conflictuales constituye al sujeto en el discurso colonial. La toma de una posición cualquiera, dentro de una forma discursiva específica, en una coyuntura histórica particular, es por lo tanto siempre problemática: el sitio a la vez de la fijeza y la fantasía. Proporciona una "identidad" colonial que es representada (como todas las fantasías de originalidad y originación) enfrente y en el espacio de la ruptura, y amenaza desde la heterogeneidad de otras posiciones. Como forma de escisión y creencia múltiple, el estereotipo exige, para su significación exitosa, una cadena continua y repetitiva de otros estereotipos. El proceso

por el cual el "enmascaramiento" metafórico se inscribe en una falta que debe ser ocultada le da al estereotipo a la vez su fijeza y su cualidad fantasmática: las *mismas viejas* historias de la animalidad del Negro, la inescrutabilidad del *coolie* o la estupidez del irlandés *deben* ser dichas (compulsivamente) una y otra vez, y cada vez son gratificantes y aterrorizantes de modo diferente.

En todo discurso colonial específico, las posiciones metafórico/narcisista y metonímico/agresiva funcionarán simultáneamente, ubicadas estratégicamente una en relación con la otra; semejante al momento de la alienacion que se alza como una amenaza a la plenitud Imaginaria, y a la "creencia múltiple" que amenaza la renegación fetichista. Los sujetos del discurso son construidos dentro de un aparato de poder que *contiene,* en ambos sentidos de la palabra, un conocimiento "otro", un conocimiento que está detenido y es fetichista, y circula a lo largo del discurso colonial como esa forma limitada de otredad que he llamado estereotipo. Fanon describe conmovedoramente los efectos de este proceso para una cultura colonizada:

> una continua agonía más que una desaparición total de la cultura preexistente. La cultura antaño viva y abierta al futuro se vuelve cerrada, fijada en el status colonial, presa del yugo de la opresión. A la vez presente y momificada, atestigua contra sus miembros. [...] La momificación cultural lleva a una momificación del pensamiento individual. [...] Como si fuera posible para un hombre evolucionar de otro modo que dentro del marco de una cultura que lo reconoce y que él decide asumir.[20]

Mi estrategia de cuatro términos del estereotipo trata tentativamente de proporcionar una estructura y un proceso para el "sujeto" de un discurso colonial. Ahora quiero encarar el problema de la discriminación como el efecto político de tal discurso y relacionarlo con la cuestión de "raza" y "piel". A ese fin es importante recordar que la creencia múltiple que acompaña al fetichismo no sólo tiene valor de renegación; también tiene "valor de conocimiento" y es esto lo que examinaré ahora. Al calcular el valor de conocimiento es crucial considerar lo que indica Fanon cuando dice que:

> Hay una búsqueda del Negro, el Negro es una demanda, uno no puede seguir adelante sin él, es necesario, pero sólo si se lo hace agradable en cierto modo. Lamentablemente el Negro echa abajo el sistema y rompe los tratados.[21]

Para entender esta demanda y entender cómo el nativo o Negro es hecho "agradable" debemos reconocer algunas diferencias significativas entre la teoría general del fetichismo y sus usos específicos para una comprensión del discurso racista. Primero, el fetiche del discurso colonial (lo que Fanon llama el esquema epidérmico) no es, como el fetiche sexual, un

secreto. La piel, como significante clave de la diferencia cultural y racial en el estereotipo, es el más visible de los fetiches, reconocido como "conocimiento común" en un espectro de discursos culturales, políticos e históricos, y desempeña un papel público en el drama racial que es puesto en escena cada día en las sociedades coloniales. Segundo, puede decirse que el fetiche sexual está íntimamente vinculado al "objeto bueno"; es el puntal que hace a todo el objeto deseable y amable, facilita las relaciones sexuales y puede incluso promover una forma de felicidad. El estereotipo también puede verse como esa particular forma "fijada" del sujeto colonial que *facilita* las relaciones coloniales, e instala una forma discursiva de oposición racial y cultural en los términos en que se ejerce el poder colonial. Si se ha dicho que los colonizados son con la mayor frecuencia objetos de odio, entonces podemos responder con Freud que

> el afecto y la hostilidad en el tratamiento del fetiche -que va paralelo con la renegación y el reconocimiento de la castración- están mezclados en proporciones desiguales en diferentes casos, de modo de hacer más claramente reconocible uno o el otro.[22]

Lo que reconoce esta afirmación es el amplio *espectro* del estereotipo, desde el sirviente leal hasta Satán, desde el amado al odiado; un desplazamiento de las posiciones del sujeto en la circulación del poder colonial que he tratado de sustentar mediante la movilidad del sistema metafórico/narcisista y metonímico/agresivo del discurso colonial. Lo que queda por examinar, empero, es la construcción del significante de "piel/raza" en esos regímenes de visibilidad y discursividad (fetichista, escópico, Imaginario) dentro de los cuales he ubicado a los estereotipos. Sólo sobre esta base podemos construir su "valor de conocimiento" que nos permitirá, espero, ver el lugar de la fantasía en el ejercicio del poder colonial.

Mi argumentación se apoya en una lectura particular de la problemática de la representación que, sugiere Fanon, es específica de la situación colonial. Escribe:

> la originalidad del contexto colonial es que la subestructura económica es también una súperestructura [...] eres rico porque eres blanco, eres blanco porque eres rico. Es por esto que el análisis marxista siempre debería ser ligeramente flexibilizado cada vez que tenemos que vérnosla con el problema colonial.[23]

A Fanon podría vérselo ya como adherente a una idea simple reflexionista o determinista de la significación cultural/social o, de modo más interesante, podría ser leído como tomando una posición "anti-represiva" (al atacar la idea de que la ideología como desconocimiento o representación errónea es la represión de lo real). Para nuestros propósitos, me inclino por la segunda lectura que entonces proporciona una "visibilidad"

al ejercicio del poder; le da fuerza al argumento de que la piel, como significante de la discriminacion, debe ser producida o procesada como visible. Como dice Paul Abbot, en un contexto muy diferente,

> mientras que la represión expulsa su objeto en el inconsciente, olvida y trata de olvidar el olvido, la discriminación debe invitar constantemente a sus representaciones a la conciencia, reforzando el reconocimiento crucial de la diferencia que estas representaciones encarnan y revitalizándolas para la percepción de la que depende su eficacia. [...] Debe sostenerse en la presencia de la misma diferencia que es también su objeto.[24]

Lo que "autoriza" la discriminación, continúa Abbot, es la oclusión de la preconstrucción o elaboración de la diferencia: "Esta represión de la producción implica que el reconocimiento de la diferencia se lleva a cabo en una inocencia, como una 'naturaleza'; el reconocimiento es urdido como cognición primaria, efecto espontáneo de la "evidencia de lo visible".[25] Ésta es precisamente la clase de reconocimiento, espontáneo y visible, que se le atribuye al estereotipo. La diferencia del objeto de discriminación es a la vez visible y natural: el color como el *signo* cultural/político de inferioridad o degeneración, la piel como su "*identidad*" natural. No obstante, la explicación de Abbot se detiene en el punto de la "identificación" y extrañamente se confabula con el *éxito* de las prácticas discriminatorias, sugiriendo que sus representaciones exigen la represión de la elaboración de la diferencia; argumentar en otro sentido, según él, sería poner al sujeto en "una conciencia imposible, dado que haría entrar en la conciencia la heterogeneidad del sujeto como lugar de articulación".[26]

Pese a su conciencia del reconocimiento crucial de la diferencia para la discriminacion y su problematización de la represión, Abbot queda entrampado en su lugar unitario de articulación. Se acerca a sugerir que es posible, siquiera momentánea e ilusoriamente, para el *perpetrador* del discurso discriminatorio, estar en una posición que *no está marcada por el discurso* en la medida en que el *objeto* de la discriminación es considerado natural y visible. Lo que Abbot descuida es el papel facilitador que desempeñan la contradicción y la heterogeneidad en la construcción de las prácticas autoritarias y sus fijaciones estratégicas, discursivas.

Mi concepto de estereotipo-como-sutura es un reconocimiento de la *ambivalencia* de esa autoridad y esos órdenes de identificación. El papel de la identificación fetichista, en la construcción de conocimientos discriminatorios que dependen de la "presencia de la diferencia", consiste en proporcionar un proceso de escisión y creencia múltiple/contradictoria en el punto de enunciación y subjetivación. Es esta escisión crucial del ego la que queda representada en la descripción que hace Fanon de la construcción del sujeto colonizado como efecto del discurso estereotípico: el sujeto primordialmente fijado y aun así triplemente escindido entre los conocimien-

tos incongruentes del cuerpo, la raza, los ancestros. Asaltado por el estereotipo, "el esquema corporal se derrumbó, su lugar fue ocupado por un esquema epidérmico racial. [...] Ya no se trata de ser consciente de mi cuerpo en la tercera persona sino en una triple persona. [...] No se me dio uno sino dos, tres lugares".[27]

El proceso se entiende mejor en términos de la articulación de la creencia múltiple que propone Freud en su ensayo sobre el fetichismo. Es una forma no represiva de conocimiento que permite la posibilidad de abrazar simultáneamente dos creencias contradictorias, una oficial y una secreta, una arcaica y una progresista, una que admite el mito de los orígenes, la otra que articula la diferencia y la división. Su "valor" de conocimiento está en su orientación como defensa ante la realidad externa, y proporciona, en palabras de Metz,

> la matriz perdurable, el prototipo efectivo de todas esas escisiones de la creencia de las que de aquí en más el hombre será capaz en los más variados dominios, de todas las interacciones infinitamente complejas, inconscientes y ocasionalmente conscientes, que se permitirá a sí mismo, entre la creencia y la incredulidad.[28]

A través de esta noción de escisión y creencia múltiple, me parece, se hace más fácil ver el vínculo de conocimiento y fantasía, poder y placer, que conforma el particular régimen de visibilidad desplegado en el discurso colonial. La visibilidad del Otro racial/colonial es a la vez un *punto* de identidad ("Mira, un Negro") y al mismo tiempo un *problema* para la pretendida clausura dentro del discurso. Pues el reconocimiento de la diferencia como puntos "imaginarios" de identidad y origen (tales como el blanco y el negro) queda perturbada por la representación de la escisión en el discurso. Lo que llamé el juego entre los momentos metafórico/narcisista y metonímico/agresivo en el discurso colonial (esa estrategia cuatripartita del estereotipo) reconoce crucialmente la prefiguración del deseo como una fuerza potencialmente conflictual, perturbadora, en todos esos regímenes de "originalidad" que he reunido. En la objetivación de la pulsión escópica hay siempre la amenaza del retorno de la mirada; en la identificación de la relación Imaginaria hay siempre el otro alienante (o espejo) que devuelve crucialmente su imagen al sujeto; y en esa forma de sustitución y fijación que es el fetichismo siempre hay la huella de la pérdida, de la ausencia. Para ponerlo en forma sucinta, el reconocimiento y la re negación de la "diferencia" siempre está perturbado por la cuestión de su re-presentación o construcción.

En ese sentido, el estereotipo es un objeto "imposible". Por esa misma razón, los esfuerzos de "saberes oficiales" del colonialismo (seudocientífico, tipo lógico, legal-administrativo, eugenésico) están imbricados en el punto de su producción de sentido y poder con la fantasía que dramatiza

el deseo imposible de un origen puro, indiferenciado. La fantasía colonial, que no es el objeto mismo del deseo sino su puesta en escena, no es la atribución de identidades previas sino su producción en la sintaxis del escenario del discurso racista, desempeña un papel crucial en esas escenas cotidianas de la subjetivación en una sociedad colonial a la que Fanon se refiere repetidamente. Como las fantasías de los orígenes de la sexualidad, las producciones de "deseo colonial" marcan el discurso como "un punto favorito para las reacciones defensivas más primitivas, tales como volverse contra uno mismo, hacia un opuesto, una proyección, una negación".[29]

El problema del origen como problemática del saber racista estereotípico es complejo y lo que he dicho sobre su construcción se hará más claro en este ejemplo de Fanon. Estereotipar no es alzar una imagen falsa que se vuelve el chivo expiatorio de prácticas discriminatorias. Es un texto mucho más ambivalente, de proyección e introyección, de estrategias metafóricas y metonímicas, de desplazamientos, sobredeterminación, culpa, agresividad; el enmascaramiento y escisión de los saberes "oficiales" y fantasmáticos para construir las posicionalidades y oposicionalidades del discurso racista:

> Mi cuerpo me fue devuelto desparramado, deformado, recoloreado, vestido de luto en ese blanco día de invierno. El Negro es un animal, el Negro es malo, el Negro es mezquino, el Negro es feo; mira, un Negro, tiene frío, el Negro está temblando, el Negro está temblando porque tiene frío, el niñito está temblando porque tiene miedo del Negro, el Negro está temblando de frío, ese frío que penetra hasta los huesos, el lindo niñito está temblando porque piensa que el Negro está temblando de furia, el niñito se arroja en brazos de su madre: mamá, el Negro va a comerme.[30]

Es el guión de la fantasía colonial que, al poner en escena la ambivalencia del deseo, articula la demanda dirigida al Negro, que el Negro interrumpe. Pues el estereotipo es a la vez un sustituto y una sombra. Al acceder a las más locas fantasías (en el sentido popular) del colonizador, el Otro estereotipado revela algo de la "fantasía" (como deseo, defensa) de esa posición de dominio. Pues si la "piel" en el discurso racista es la visibilidad de la oscuridad, y un significante primordial del cuerpo y de sus correlatos sociales y culturales, entonces debemos recordar lo que dice Karl Abraham en su obra seminal sobre la pulsión escópica.[31] El valor-placer de la oscuridad es un retiro para no saber nada del mundo externo. Su significado simbólico, empero, es por completo ambivalente. La oscuridad significa a la vez nacimiento y muerte; en todos los casos es un deseo de volver a la plenitud de la madre, un deseo de una línea íntegra e indiferenciada de visión y origen.

Pero seguramente hay otra escena del discurso colonial en la que el nativo o el Negro satisface la demanda del discurso colonial; donde la "esci-

sión" subversiva es recuperable dentro de una estrategia de control social y político. Es cierto y reconocible que la cadena de significación estereotípica está curiosamente mezclada y escindida, es polimorfa y perversa, una articulación de creencia múltiple. El negro es a la vez salvaje (caníbal) y aun así el más obediente y digno de los sirvientes (el portador de la comida); es la encarnación de la sexualidad rampante y a la vez inocente como un niño; es místico, primitivo, tonto, y aun así el mentiroso más consumado, y manipulador de las fuerzas sociales. En cada caso lo que se dramatiza es una separación *(entre* razas, culturas, historias, *dentro* de historias) una separación entre *antes* y *después* que repite obsesivamente el momento mítico o disyunción.

Pese a las similitudes estructurales con el juego de la necesidad y el deseo en las fantasías originarias, la fantasía colonial no trata de cubrir ese momento de separación. Es más ambivalente. Por un lado, propone una teleología: bajo ciertas condiciones de dominación colonial y control el nativo es progresivamente reformable. Por el otro, en cambio, despliega efectivamente la "separación", la hace más visible. Es la visibilidad de esta separación la que, al negar al colonizado las capacidades de autogobierno, independencia y modos occidentales de civilidad [*civility*], da autoridad a la versión oficial y a la misión del poder colonial.

El discurso estereotípico racista, en su momento colonial, inscribe una forma de gobernabilidad [*governmentality*] que es conformada por una escisión productiva en su constitución de saber y ejercicio de poder. Algunas de sus prácticas reconocen la diferencia de raza, cultura e historia tal como son elaboradas por el conocimiento estereotípico, las teorías raciales, la experiencia colonial administrativa, y sobre esa base institucionaliza un espectro de ideologías políticas y culturales que son perjudiciales, discriminatorias, vestigiales, arcaicas, "míticas"; y, lo que es más importante, son reconocidas como tales. Al "conocer" a la población nativa en estos términos, las formas discriminatorias y autoritarias de control político son consideradas apropiadas. La población colonizada es condenada entonces a ser tanto la causa como el efecto del sistema, aprisionada en el círculo de la interpretación. Lo visible es la *necesidad* de esa regla que es justificada por las ideologías moralistas y normativas del mejoramiento, reconocidas como la Misión Civilizadora o la Carga del Hombre Blanco. No obstante, coexisten dentro del mismo aparato de poder colonial, sistemas modernos y ciencias de gobierno, formas "occidentales" progresistas de organización social y económica que proporcionan la justificación manifiesta para el proyecto de colonialismo; un argumento que, en parte, impresionó a Karl Marx. Estas estrategias de jerarquización y marginalización para administrar las sociedades coloniales se emplean en el sitio de esta coexistencia. Y si mi deducción de Fanon sobre la visibilidad peculiar del poder colonial está justificada, entonces yo ampliaría esto para decir que es una forma de

gobernabilidad en la que el espacio "ideológico" funciona en modos más abiertos de colaboración con las exigencias políticas y económicas. Las barracas están junto a la iglesia que está junto a la escuela; el cuartel está pegado a las "líneas civiles". Esa visibilidad de las instituciones y aparatos de poder es posible porque el ejercicio del poder colonial oscurece su *relación,* los produce como fetiches, espectáculos de una preeminencia "natural"/racial. Sólo la sede del gobierno está siempre en otra parte, extraña y separada por esa distancia de la que depende la vigilancia para sus estrategias de objetivación, normalización y disciplina.

La última palabra le corresponde a Fanon:

> [...] esta conducta (del colonizador) revela una decisión de objetivar, de confinar, de aprisionar, de endurecer. Frases como "yo los conozco", "así son ellos", muestran esta objetivación máxima exitosamente lograda. [...] Hay por un lado una cultura en la que las cualidades de dinamismo, de crecimiento, de profundidad, pueden ser reconocidas. Contra esto (en las culturas coloniales) encontramos características, curiosidades, cosas, nunca una estructura.[32]

NOTAS

1. J. Derrida. "Structure, sign and play in the discourse of the human sciences", en *Writing and Difference,* trad. Alan Bass, Chicago, Chicago University Press, 1978, pág. 284.

2. S. Feuchtwang, "Socialist, feminist and anti-racist struggles", *m/f* N° 4, 1980, pág. 41.

3. S. Heath. "Film and system, terms of analysis", Part 11, *Screen,* vol. 16, N° 2, verano de 1975, pág. 93.

4. *Screen,* vol. 24, N° 2, enero-febrero de 1983.

5. Por ejemplo, después de descentrar el signo, Barthes encuentra a Japón inmediatamente reflexivo y visible, y le da extensión universal al imperio de los signos vacíos. Japón sólo puede ser el anti-Occidente:

> en la casa japonesa ideal, desprovista o casi desprovista de mobiliario, no hay lugar que designe la propiedad de ninguna manera; ninguna silla, ninguna cama, ninguna mesa proporciona un punto a partir del cual el cuerpo pueda constituirse como sujeto (o amo) de un espacio. El concepto mismo de centro es rechazado (ardiente frustración para el hombre occidental, dondequiera provisto de su sillón y su cama, propietario de una posición doméstica). R. Barthes, *L'Empire des Signes,* trad. Noël Burch, *To the Distant Observer,* Londres, Scolar Press, 1979, págs. 13-14.

Véase una lectura de Kristeva pertinente a mi argumentación, en G. Spivak, "French feminism in an international frame", *Yale French Studies,* N° 62, 1981, págs. 154-84.

6. Este concepto es desarrollado en el capítulo 6, págs. 137-47.

7. E. Said, *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, pág. 72 (las bastardillas son mías).

8. *Ibid.*, pág. 206.

9. *Ibid.*, pág. 273.

10. *Ibid.* págs. 58-9.

11. M. Foucault, "The confession of the flesh", en *Power/Knowledge*, Brighton, Harvester Press, 1980, pág. 196.

12. *Ibid.*, pág. 195.

13. Véase S. Freud, "Fetishism" (1927) en *On Sexuality*, vol. VII, Pelican Freud Library, Harmondsworth, Penguin Books, 1981, págs. 345 y sigs.; C. Metz, *Psychoanalysis and Cinema: the Imaginary Signifier*, Londres, Macmillan, 1982, págs. 67-78. Véase también S. Neale, "The same old story: stereotypes and differences", en *Screen Education*, N° 32-3, otoño-invierno de 1979-1980, págs. 33-7.

14. F. Fanon, "The Fact of Blackness", *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press, 1991; págs. 109-40.

15. *Ibid.*, véanse págs. 117, 127.

16. *Ibid.*, págs. 111-14.

17. Metz, *Psychoanalysis and Cinema*, *op. cit.*, págs. 59-60.

18. *Ibid.*, págs. 62-3.

19. Véase la mejor exposición del concepto lacaniano de lo Imaginario en J. Rose, "The imaginary", en Colin MacCabe (comp.), *The Talking Cure*, Londres, Macmillan, 1981.

20. F. Fanon, "Racism and culture", en *Toward the African Revolution*, trad. H. Chevalier, Londres, Pelican, 1970, pág. 44.

21. F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, *op. cit.*, pág. 114.

22. S. Freud, "Fetishism", *op. cit.*, pág. 357.

23. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969.

24. P. Abbot, "Authority", *Screen*, vol. 20, N° 2, verano de 1979, págs. 15-16.

25. *Ibid.*, pág. 16.

26. *Ibid.*

27. F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, *op. cit.*, pág. 112.

28. C. Metz, *Psychoanalysis and Cinema*, *op. cit.*, pág. 70.

29. J. Laplanche y J. B.Pontalis, "Phantasy (or fantasy)", en *The Language of Psychoanalysis*, Londres, Hogarth Press, 1980, pág. 318.

30. F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, *op. cit.*, pág. 80.

31. Véase K. Abraham, "Transformations of scopophilia", en *Selected Papers in Psychoanalysis*, Londres, Hogarth Press, 1978.

32. F. Fanon, "Racism and culture", *op. cit.*, pág. 44.

CAPÍTULO IV

EL MIMETISMO Y EL HOMBRE
La ambivalencia del discurso colonial

El mimetismo revela algo en la medida en que es distinto de lo que podría ser llamado un sí mismo que está detrás. El efecto del mimetismo es el camuflaje. [...] No es cuestión de armonizar con el fondo, sino de volverse moteado sobre un fondo moteado -exactamente como la técnica del camuflaje practicada en la guerra humana.

JACQUES LACAN
"La línea y la luz", De la mirada[1]

Está fuera de lugar cuestionar ahora la práctica original de otorgar a cada colonia del Imperio Británico una representación mimética de la Constitución británica. Pero si la criatura así dotada ha olvidado a veces la verdadera trascendencia del don, y bajo la supuesta importancia de oradores y bastones de mando, y toda la parafernalia y ceremonias de la legislatura imperial, se ha atrevido a desafiar a la madre patria, ella tiene la culpa por la locura de conferir tales privilegios a una sociedad cuya condición no le da ningún derecho a posición tan exaltada. Un principio fundamental parece haber sido olvidado o descuidado en nuestro sistema de política colonial: el de la dependencia colonial. Darle a una colonia las formas de la independencia es una burla; no sería colonia por una hora tan siquiera si pudiera mantener una posición independiente.

SIR EDWARD CUST,
"Reflections on West African affairs ... addressed to the Colonial Office",
Hatchard, Londres, 1839

El discurso del colonialismo inglés postiluminista suele hablar con lengua maliciosa, no falsa. Si el colonialismo toma el poder en nombre de la historia, repetidamente ejerce su autoridad mediante las figuras de la farsa. Pues la intención épica de la misión civilizadora, "humana y no totalmente humana" en las famosas palabras de Lord Roseberry, "escritas por el dedo de la Divinidad"[2] suele producir un texto rico en las tradiciones del *trompe-l'oeil*, la ironía, el mimetismo y la repetición. En este giro cómico de los altos ideales de la imaginación colonial a sus bajos efectos miméticos literarios, el mimetismo emerge como una de las estrategias más elusivas y eficaces del poder y del conocimiento colonial.

Dentro de esa economía conflictiva del discurso colonial que Edward Said[3] caracteriza como la tensión entre la visión panóptica sincrónica de la dominación (la demanda por la identidad, estasis) y la contrapresión de la diacronía de la historia (el cambio, la diferencia), el mimetismo representa un compromiso *irónico*. Si puedo adaptar la fórmula de Samuel Weber de la visión marginalizante de la castración,[4] el mimetismo colonial es el deseo de un Otro reformado, reconocible, *como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente.* Lo que equivale a decir que el discurso del mimetismo se construye alrededor de una *ambivalencia;* para ser eficaz, el mimetismo debe producir continuamente su deslizamiento, su exceso, su diferencia. La autoridad de ese modo de discurso colonial que he llamado mimetismo es saboteada en consecuencia por una indeterminacion: el mimetismo emerge como la representación de una diferencia que es en sí misma un proceso de renegación [*disavowal*]. El mimetismo es, entonces, el signo de una doble articulación; una compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina, que se "apropia" del Otro cuando éste visualiza el poder. El mimetismo, no obstante, es también el signo de lo inapropiado, una diferencia u obstinación que cohesiona la función estratégica dominante del poder colonial, intensifica la vigilancia, y proyecta una amenaza inmanente tanto sobre el saber "normalizado" como sobre los poderes disciplinarios.

El efecto del mimetismo sobre la autoridad del discurso colonial es profundo y perturbador. Pues al "normalizar" el estado o sujeto colonial, el sueño de la civilidad postiluminista aliena su propio lenguaje de libertad y produce otro saber de sus normas. La ambivalencia que de ese modo conforma esta estrategia es discernible, por ejemplo, en el *Segundo Tratado* de Locke que *se escinde* para revelar las limitaciones de la libertad en su doble uso de la palabra "esclavo": primero simplemente, descriptivamente, como *el locus* de una forma legítima de propiedad, después como el tropo para un intolerable ejercicio ilegítimo de poder. Lo que se articula en esa distancia entre los dos usos es la diferencia absoluta imaginada entre el Estado "Colonial" de Carolina y el Estado Original de la Naturaleza.

Mis ejemplos de imitación colonial provienen de esta área entre el mimetismo y la burla, donde la misión reformista civilizadora es amenazada por la mirada móvil de su doble disciplinario. Lo que comparten todos es un proceso discursivo en el cual el exceso o deslizamiento producido por la *ambivalencia* del mimetismo (casi lo mismo, *pero no exactamente)* no se limita a efectuar la "ruptura" del discurso sino que se transforma en una incertidumbre que fija al sujeto colonial como una presencia "parcial". Con "parcial" quiero decir "incompleta" y "virtual". Es como si la emergencia de lo "colonial" dependiera para su representación de una limitación o prohibición estratégica *dentro* del propio discurso autoritativo. El éxito de la apropiación colonial depende de una proliferación de objetos

inapropiados que aseguren su fracaso estratégico, de modo que el mimetismo es a la vez parecido y amenaza.

Un texto clásico de esta parcialidad es el de Charles Grant, "Observaciones sobre el estado de la sociedad entre los súbditos asiáticos de Gran Bretaña" (1792),[5] sólo superado por la *Historia de la India* de James Mills como el informe más influyente de comienzos del siglo XIX sobre costumbres y moralidad de la India. El sueño de Grant de un sistema evangélico de educación misionera llevada a cabo férreamente en idioma inglés, fue en parte una creencia en la reforma política sobre líneas cristianas y en parte una conciencia de que la expansión de la administración de la Compañía en la India exigía un sistema de formación de súbditos (una reforma de las costumbres, en palabras de Grant) que le diera al individuo colonial un "sentimiento de identidad personal tal como nosotros lo conocemos". Atrapado entre el deseo de reforma religiosa y el temor de que los indios exigieran su libertad con turbulencia, Grant paradójicamente sugiere que es la difusión "parcial" del Cristianismo, y la influencia "parcial" del progreso moral, lo que construirá una forma especialmente apropiada de subjetividad colonial. Lo que propone es un proceso de reforma mediante el cual las doctrinas cristianas pudieran acordarse con las prácticas de división de castas, para impedir peligrosas alianzas políticas. Sin notarlo, Grant produce un saber del Cristianismo como forma de control social que entra en conflicto con los supuestos enunciados que autorizan su discurso. Al sugerir, en fin, que la "reforma parcial" producirá una forma vacía de "la *imitación* (las bastardillas son mías) de las costumbres inglesas que inducirán (a ellos, los sujetos coloniales) a permanecer bajo nuestra protección",[6] Grant se burla de su proyecto moral y viola el Testimonio del Cristianismo (un principio misionero central) que prohíbe cualquier tolerancia a la fe pagana.

La absurda extravagancia de la "Minuta" (1830) de Macaulay, profundamente influida por las "observaciones" de Charles Grant, se burla del saber oriental hasta que se enfrenta con el desafío de concebir un sujeto colonial "reformado". Entonces, la gran tradición del humanismo europeo parece sólo capaz de ironizar sobre sí misma. En la intersección del saber europeo y el poder colonial, a Macaulay no se le ocurre nada más que "una clase de intérpretes entre nosotros y los millones a los que gobernamos, una clase de personas indias por la sangre y color, pero inglesas por los gustos, opiniones, moral e intelecto",[7] en otras palabras, un hombre mimetizado, criado "según nuestra escuela inglesa", como escribió un misionero educador en 1819 "para formar un cuerpo de traductores empleado en diferentes áreas de Trabajo".[8] La descendencia del hombre mimetizado puede seguirse a lo largo de las obras de Kipling, Forster, Orwell, Naipaul, hasta su emergencia, recientemente, en la excelente obra de Benedict Anderson sobre el nacionalismo, como el anómalo Bipin Chandra

Pal.[9] Es el efecto de un fallido mimetismo colonial, en el que ser anglicizado es *enfáticamente* no ser inglés.

La figura del mimetismo es localizable dentro de lo que Anderson describe como "la compatibilidad interna de imperio y nación".[10] Problematiza los signos de la prioridad racial y cultural, de modo que lo "nacional" ya no es más naturalizable. Lo que emerge entre la mímesis y el mimetismo es una *escritura,* un modo de representación, que marginaliza la monumentalidad de la historia, se burla directamente de su poder como modelo, ese poder que supuestamente la hace imitable. El mimetismo *repite* más que *re-presenta* y en esa perspectiva de disminución emerge la desplazada visión europea de Sulaco que tiene Decoud en la novela *Nostromo* de Conrad, como:

> Lo interminable de la contienda civil en la que la locura parecía más dura de sobrellevar que su ignominia [...] la ilegalidad de un populacho de todos los colores y razas, la barbarie, la tiranía irremediable. [...] América es ingobernable.[11]

O la apostasía de Ralph Singh en *The Mimic Men* de Naipaul:

> Simulamos ser reales, ser cultos, preparamos para la vida, nosotros los hombres mimos del Nuevo Mundo, un rincón desconocido del mundo, con todos sus recordatorios de la corrupción que le sobrevino tan pronto a lo nuevo. [12]

Pero Decoud y Singh, y, de modo diferente, Grant y Macaulay, son parodistas de la historia. Pese a sus intenciones e invocaciones inscriben el texto colonial de forma errática, excéntrica, sobre un cuerpo político que rechaza ser representativo, en una narrativa que rechaza ser representacional. El deseo de emerger como "genuino" a través del mimetismo (a través de un proceso de escritura y repetición) es la ironía final de la representación parcial.

Lo que he llamado mimetismo no es el ejercicio conocido de relaciones coloniales *dependientes* a través de la identificación narcisista de modo que, como ha observado Fanon,[13] el hombre negro deja de ser una persona activa [*actional*] pues sólo el hombre blanco puede representar su autoestima. El mimetismo no oculta ninguna presencia o identidad detrás de su máscara: no es lo que Césaire describe como "colonización-cosificación"[14] detrás de la cual está la esencia de la *présence Africaine.* La *menace* del mimetismo es su *doble* visión que al revelar la ambivalencia del discurso colonial también perturba su autoridad. Y la doble visión es resultado de lo que he descripto como la representación/reconocimiento parcial del objeto colonial. El sujeto colonial de Grant como imitador parcial, el traductor de Macaulay, el político colonial de Naipaul como actor de teatro, Decoud como el director de escena de la *opéra bouffe* del Nuevo Mundo, éstos son los objetos apropiados de una cadena de mandos colonialista, versiones au-

torizadas de la otredad. Pero son también, como he mostrado, las figuras de una duplicación, los objetos parciales [*part-objetcs*] de una metonimia del deseo colonial que aliena la modalidad y normalidad de aquellos discursos dominantes en los que emergen como sujetos coloniales "inapropiados". Un deseo que, mediante la repetición de la *presencia parcial,* que es la base del mimetismo, articula esas perturbaciones de la diferencia cultural, racial e histórica que amenaza a la demanda narcisista de la autoridad colonial. Es un deseo que invierte "en parte" la apropiación colonial produciendo una visión parcial de la presencia del colonizador; una mirada de la otredad, que comparte la acuidad de la mirada genealógica que, como la describe Foucault, libera elementos marginales y destroza la unidad del ser del hombre mediante la cual extiende su soberanía.[15]

Quiero referirme a este proceso por el cual la mirada de vigilancia retorna como la mirada desplazante del disciplinado, donde el observador se vuelve el observado y la representación "parcial" rearticula toda la noción de *identidad* y la aliena de su esencia. Pero no antes de observar que aun una historia ejemplar como la de Eric Stokes, *The English Utilitarians and India,* reconoce la mirada anómala de la otredad pero finalmente la reniega en una afirmación contradictoria:

> Es cierto que la India *no* desempeñó un papel central en la conformación de las cualidades distintivas de la civilización inglesa. En muchos aspectos actuó como una fuerza perturbadora, un poder magnético colocado en la periferia tendiente a distorsionar el desarrollo natural del carácter británico[16] (las bastardillas son mías).

¿Cuál es la naturaleza de la amenaza oculta de la mirada parcial? ¿Cómo emerge el mimetismo como sujeto de la pulsión escópica y objeto de la vigilancia colonial? ¿Cómo es disciplinado el deseo y desplazada la autoridad?

Si recurrimos a una figura freudiana para resolver estos problemas de la textualidad colonial, esa forma de la diferencia que es el mimetismo *(casi lo mismo pero no exactamente)* se aclarará. Escribiendo sobre la naturaleza parcial de la fantasía, entrampada *inapropiadamente* entre el inconsciente y el preconsciente, problematizando, como el mimetismo, la noción misma de "orígenes", Freud tiene esto que decir:

> Su origen mixto y escindido es lo que decide su destino. Podemos compararlos con individuos mestizos que parecen en conjunto hombres blancos pero que revelan su ascendencia coloreada por algún rasgo notable, y por esa razón son excluidos de la sociedad y no disfrutan de ninguno de sus privilegios.[17]

Casi lo mismo pero no blanco: la visibilidad del mimetismo es producida siempre en el lugar de la interdicción. Es una forma de discurso colo-

nial que es proferido *inter dicta:* un discurso en la encrucijada de lo que es conocido y permisible y lo que aunque conocido debe ser mantenido oculto; un discurso proferido entre líneas y como tal a la vez contra las reglas y dentro de ellas. La cuestión de la representación de la diferencia es en consecuencia siempre también un problema de autoridad. El "deseo" de mimetismo, que es el "rasgo notable" que en Freud revela tan poco pero que tiene enorme importancia, no es meramente esa imposibilidad del Otro que repetidamente se resiste a la significación. El deseo de mimetismo colonial, un deseo interdictorio, puede no tener un objeto, pero tiene objetivos estratégicos que llamaré *la metonimia de la presencia.*

Esos significantes inapropiados del discurso colonial (la diferencia entre ser inglés y ser anglicizado; la identidad entre estereotipos que, mediante la repetición, también se vuelven diferentes; las identidades discriminatorias construidas a lo largo de normas y clasificaciones culturales tradicionales, el Negro Simio, el Asiático Mentiroso) todos son *metonimias* de la presencia. Son estrategias del deseo en el discurso que hacen de la representación anómala del colonizado algo distinto de un proceso de "retorno de lo reprimido", que Fanon insatisfactoriamente caracteriza como catarsis colectiva.[18] Estos casos de metonimia son producciones no represivas de creencia contradictoria y múltiple. Cruzan los límites de la cultura de la enunciación gracias a una confusión estratégica de los ejes metafórico y metonímico de la producción cultural de sentido.

En el mimetismo, la representación de la identidad y el sentido es rearticulada sobre el eje de la metonimia. Como nos recuerda Lacan, el mimetismo es como el camuflaje, no una armonización de la represión de la diferencia sino una forma de parecido, que difiere de, o impide, la presencia, desplegándola en parte, metonímicamente. Su amenaza, agregaría yo, proviene de la prodigiosa y estratégica producción de "efectos de identidad" conflictivos, fantásticos, discriminatorios, en el ejercicio de un poder que es elusivo porque no oculta esencia alguna, ningún "sí mismo". Y esa forma de *parecido* es la cosa más terrible de contemplar, como atestigua Edward Long en su *History of Jamaica* (1774). Al final de un torturado pasaje negrofóbico, que se mueve ansiosamente entre la piedad, la prevaricación y la perversión, el texto al fin enfrenta su miedo; que no es otro que la repetición de su parecido "en parte": "Los Negros son representados por todos los autores como los más viles del género humano, al que no tienen otra pretensión de parecido que *la que surge de sus formas externas"* (las bastardillas son mías).[19]

De ese encuentro colonial entre la presencia blanca y su parecido negro, surge la cuestión de la ambivalencia del mimetismo como una problemática de la sujeción colonial. Pues así como la escandalosa teatralización que hace Sade del lenguaje nos recuerda una y otra vez que el discurso no puede reclamar "ninguna prioridad", la obra de Edward Said no nos deja-

rá olvidar que la "voluntad de poder etnocéntrica y errática de la que pueden surgir los textos"[20] es en sí misma un teatro de guerra. El mimetismo, como la metonimia de la presencia, es, en realidad, esa misma estrategia errática y excéntrica de la autoridad en el discurso colonial. El mimetismo no se limita a destruir la autoridad narcisista mediante el repetido deslizamiento de la diferencia y el deseo. Es el proceso de la *fijación* de lo colonial como forma de conocimiento interclasificatorio y discriminatorio dentro de un discurso interdictorio, y en consecuencia plantea necesariamente la cuestion de la *autorización* de las representaciones coloniales; una cuestión de autoridad que va más allá de la falta de prioridad del sujeto (castración) llegando hasta una crisis histórica en la conceptualidad del hombre colonial como un *objeto* del poder regulador, como el sujeto de la representación racial, cultural, nacional.

"Esta cultura [...] fijada en su status colonial", sugiere Fanon, "está a la vez presente y momificada, atestigua contra sus miembros. De hecho, los define sin apelación."[21] La ambivalencia del mimetismo (casi pero no exactamente) sugiere que la cultura colonial fetichizada es potencial yestratégicamente una contraapelación insurgente. Lo que he llamado sus "efectos de identidad" están siempre crucialmente *escindidos*. Bajo cubierta de camuflaje, el mimetismo, como el fetiche, es un objeto parcial que revalúa radicalmente los conocimientos normativos de la prioridad de raza, escritura, historia. Pues el fetiche imita las formas de autoridad hasta el punto en el que las desautoriza. De modo similar, el mimetismo rearticula la presencia en términos de su "otredad", aquello que reniega. Hay una diferencia crucial entre esta articulación *colonial* del hombre y sus dobles y la que Foucault describe como "pensar lo impensado"[22] que, para la Europa del siglo XIX, es el fin de la alienación del hombre mediante su reconciliación con su esencia. El discurso colonial que articula una otredad *interdictoria* es precisamente la "otra escena" de este deseo europeo decimonónico de una auténtica conciencia histórica.

Lo "impensado" sobre lo que se articula el hombre colonial es ese proceso de confusión clasificatoria que he descripto como la metonimia de la cadena sustitutiva del discurso ético y cultural. Esto resulta en la *escisión* del discurso colonial de modo que persisten dos actitudes hacia la realidad externa; una de ellas toma en consideración la realidad mientras que la otra la reniega y la reemplaza por un producto del deseo que repite, rearticula la "realidad", como mimetismo.

Por ello Edward Long puede decir con autoridad, citando en su apoyo a Hume, Eastwick y al Obispo Warburton, que: "Por ridícula que pueda parecer la opinión, no pienso que un marido orangután deshonraría a una mujer hotentote".[23]

Esas articulaciones contradictorias de realidad y deseo, vistas en estereotipos, afirmaciones, bromas y mitos racistas, no son capturadas por el

círculo dudoso del retorno de lo reprimido. Son los efectos de una renegación que niega las diferencias del otro pero produce en su lugar formas de autoridad y creencia múltiple que alienan los supuestos del discurso "civil". Si, por un tiempo, la astucia del deseo es calculable para los usos de la disciplina, pronto la repetición de culpa, justificación, teorías seudocientíficas, superstición, autoridades espurias y clasificaciones, pueden ser vistas como el esfuerzo desesperado por "normalizar" *formalmente* la perturbación de un discurso de la escisión que viola los reclamos racionales, ilustrados, de su modalidad enunciatoria. La ambivalencia de la autoridad colonial va una y otra vez del *mimetismo* (una diferencia que es casi nada pero no exactamente) a la *amenaza* (una diferencia que es casi total pero no exactamente). Y en esa otra escena del poder colonial, donde la historia se vuelve farsa y la presencia, "una parte", pueden verse las figuras gemelas del narcisismo y la paranoia repitiéndose furiosa e incontrolablemente.
En el mundo ambivalente del "no exactamente/no blanco" *(not quite-/not white)*, en los márgenes del deseo metropolitano, los *objetos fundadores* del mundo occidental se vuelven los *objets trouvés* erráticos, excéntricos, accidentales del discurso colonial: los objetos parciales de presencia. Es entonces que el cuerpo y el libro pierden sus objetos parciales de presencia. Es entonces que el cuerpo y el libro pierden su autoridad representacional. La piel negra se escinde bajo la mirada racista, desplazada en signos de bestialidad, genitalidad, grotesco, que revelan el mito fóbico del cuerpo blanco totalizado indiferenciado. Y el más sagrado de los libros, la *Biblia,* portador de los estandartes de la cruz y del imperio, queda él mismo extrañamente desmembrado. En mayo de 1817 un misionero escribía desde Bengala:

> Aún así, todos recibirán con alegría una *Biblia.* ¿Y por qué? Para ponerla a la venta como una curiosidad por unas pocas monedas, o usarla como papel de desecho. Todos saben que ése ha sido el destino de estos ejemplares de la *Biblia.* [...] Algunos han sido canjeados en los mercados, otros han sido llevados a las tabaquerías para usar sus hojas como envoltorio.[24]

NOTAS

1. J. Lacan, "The line and the light", en *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,* trad. Alan Sheridan, Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977, pág. 99.

2. Citado en E. Stokes, *The Political Ideas of English Imperialism,* Oxford, Oxford University Press, 1960, págs. 17-18.

3. E. Said, *Orientalism,* Nueva York, Pantheon Books, 1978, pág. 240.

4. S. Weber, "The sideshow, or: remarks on a canny moment", *Modern Language Notes,* vol. 88, N° 6, 1973, pág. 112.

5. C. Grant, "Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain", *Sessional Papers of the East India Company,* vol. X, N° 282, 1812-1813.

6. *Ibid.,* cap. 4, pág. 104.

7. T. B. Macaulay, "Minute on education", en W. Theodore de Bary (comp.), *Sources of Indian Tradition,* vol. 11, Nueva York, Columbia University Press, 1958, pág. 49.

8. Comunicación de Mr. Thomason a la Church Missionary Society, 5 de septiembre de 1819, en *The Missionary Register,* 1821, págs. 54-5.

9. B. Anderson, *Imagined Communities,* Londres, Verso, 1983, pág. 88.

10. *Ibid.,* págs. 88-9.

11. J. Conrad, *Nostromo,* Londres, Penguin, 1979, pág. 161.

12. V. S. Naipaul, *The Mimic Men,* Londres, Penguin, 1967, pág. 109.

13. F. Fanon, *Black Skin, White Masks,* Londres, Paladin, 1970, pág. 146.

14. A. Césaire, *Discourse on Colonialism,* Nueva York, Monthly Review Press, 1972, pág. 21.

15. M. Foucault, "Nietzsche, genealogy, history", en *Language, Counter-Memory, Practice,* trad. D. F. Bouchard y S. Simon, Ithaca, Cornell University Press, 1977, pág. 153.

16. E. Stokes, *The English Utiliarians and India,* Oxford, Oxford University Press, 1959, pág. xi.

17. S. Freud, "The unconscious", 1915, *SE,*. XIV, págs. 190-1.

18. F. Fanon, *Black Skin, White Masks, op. cit.,* pág. 103.

19. E. Long, *A History of Jamaica,* 1774, vol. 11, pág. 353.

20. E. Said, "The Text, the world, the critic", en J. V. Harari (comp.), *Textual Strategies,* Ithaca, Cornell University Press, 1979, pág. 184.

21. F. Fanon, "Racism and Culture", en *Toward the African Revolution,* trad. H. Chevalier, Londres, Pelican, 1967, pág. 44.

22. M. Foucault, *The Order of Things,* Nueva York, Pantheon Books, 1971, parte II, cap. 9.

23. E. Long, *History of Jamaica, op. cit.,* pág. 364.

24. *The Missionary Register,* mayo de 1817, pág. 186.

CAPÍTULO V

ASTUTA URBANIDAD

Ellos (los paranoides) tampoco pueden ver con indiferencia nada de los demás, y ellos también captan mínimas indicaciones con las que se presentan esos otros desconocidos, y las usan en sus "delirios de autorreferencia". El sentido de sus delirios de autorreferencia es que esperan de todos los extraños algo semejante al amor. Pero los otros no les muestran nada por el estilo; se ríen de ellos, blanden sus bastones, hasta escupen en el suelo al pasar [...] y uno realmente no hace esas cosas cuando está cerca una persona en la que uno tiene algún interés amistoso. Uno las hace sólo cuando siente la mayor indiferencia por la persona con la que se cruza, cuando uno puede tratarlo como al aire; y considerando además el parentesco fundamental de los conceptos de "extraño" y "enemigo", el paranoico no está tan equivocado al considerar esta indiferencia como odio, en contraste con su reclamo de amor.

SIGMUND FREUD,
"Algunos mecanismos neuróticos en los celos,
la paranoia y la homosexualidad"[1]

Si el espíritu de la nación occidental ha sido simbolizado en la épica y el himno, recitado por "un pueblo unánime reunido en la autopresencia de su habla",[2] el signo del gobierno colonial se afina en una clave menor, atrapado en el acto irredimible de *escribir.* Qué mejor testigo de esta hipótesis que esa figura representativa de mediados del siglo XIX, J. S. Mill, que dividió su vida entre el examen de la esfera colonial como inspector de correspondencia para la East India Company, y la predicación a la nación inglesa de los principios del liberalismo postutilitario.

"Todo el gobierno de la India se lleva a cabo por escrito", atestiguó Mill ante un Comité Selecto de la Cámara de los Lores en 1852.

> Todas las órdenes dadas y todos los actos de los oficiales ejecutivos son presentados por escrito. [...] No hay una sola actividad que se lleve a cabo en la India de la que no se registren todas las razones que lo motivaron. Esto me parece una seguridad mayor para el buen gobierno que la existente en casi cualquier otro gobierno del mundo, porque ninguno tiene un sistema de registro tan completo.[3]

El sueño de Mill de un sistema perfecto de registro fue suscripto por la práctica de las reformas utilitarias: la unión de los poderes judicial y ejecu-

tivo en el cobrador de impuestos, la codificación de la ley, el sistema *ryotwar* de asentamiento de tierras, y una correcta encuesta y registro de los derechos de propiedad de tierras. Pero su fe en un gobierno del registro se hizo especialmente problemática en la dependencia de su concepto central de la "discusión pública" del principio fundamental de la palabra[4] como garantía del buen gobierno. Nadie que haya constatado la visión de Mill del valor de la independencia individual podrá ser ciego a ese apasionado principio de la palabra que lo vuelve tal: "Una concepción vívida y una creencia fuerte",[5] no aprendidas de memoria o por escrito sino, como dice él, articulada con un "'poder emocional vivo' y directo que se difunde de las palabras dichas a las cosas significadas y fuerzan a la mente a tomada en consideración y conformada con la fórmula". [6] Nadie que haya leído las metáforas de Mill sobre la autoridad puede dejar de ver que para él el signo de urbanidad no es tanto el consentimiento lockeano a la Propiedad ni el asentimiento hobbesiano a la Ley, sino el brioso sonido de la *vox populi,* comprometido como individuo en la discusión pública, ese "firme hábito comunitario de corregir sus propias opiniones y cotejadas con las ajenas".[7]

Nadie que entienda que para Mill las fronteras de la cultura nacional están abiertas en tanto las voces del disenso se mantengan individuales y cerradas cuando esa cultura es amenazada por el disenso colectivo, puede dejar de oído proponer la ideología nacionalista de la *unisonancia,*[8] como la describe Benedict Anderson: una cohesión cultural contemporánea que conecta sus sujetos nacionales a través de la simultaneidad indiferenciada de un imaginario "auditivo". Y una vez que este tono nacionalista y autoritario es captado en el *habla,* es posible verlo en la *escritura,* como Mill repite el principio forense de Cicerón de que "los individuos deben ponerse a sí mismos en la mentalidad de los que piensan diferente de ellos"[9] sólo para usado de modo ambivalente: como el principio que preserva la libertad de la individualista "esfera pública" occidental, y como una estrategia para controlar el espacio colonial cultural y racialmente diferenciado: "Donde no tenemos la ventaja dada por el gobierno representativo de la *discusión* (las bastardillas son mías) a cargo de personas de todas las parcialidades, inclinaciones e intereses", continúa Mill en su testimonio ante los Lores, "*no podemos* tener un sustituto perfecto de ésta, pero aun así algún sustituto (como el registro escrito) es mejor que nada".[10]

El momento político de la diferencia cultural emerge dentro de la problemática de la gobernabilidad colonial, y eclipsa la transparencia entre legibilidad y gobierno legítimo. El "registro escrito" de Mill ahora incorpora la práctica de la escritura como una estrategia de la reglamentación colonialista, y la adecuación mimética de proyecto y despacho queda puesta hasta cierto punto en duda.

Saber que el embrión de las ideas de los ensayos de Mill "Sobre la Libertad" y "Gobierno Representativo" estuvo formulado originalmente en

un borrador de despacho sobre educación en la India, escrito en respuesta a la mal afamada "Minuta" de Macaulay de 1835, equivale a comprender (en esa excelente ironía intertextual) tanto las limitaciones de la libertad como los problemas de establecer un modo de discurso gubernamental que exige un sustituto colonial para la "discusión pública" democrática. Ese proceso de sustitución es precisamente el sistema de registro de Mill: los acontecimientos experimentados e inscriptos en la India deben ser leídos *de otro modo,* transformados en los actos de gobierno y el discurso de la autoridad *en otro lugar, en otro momento.* Esa sintaxis de la *postergación* no debe ser reconocida meramente como un objeto teórico, la postergación del espacio de la escritura (el signo bajo el borrado) sino reconocida como una temporalidad y textualidad *colonial* específicas de ese espacio entre la enunciación y el discurso [*address*]. Como ha escrito G. D. Bearce, la transacción sobre papel que debe tener efecto en el otro lado del planeta no era, según Mill, "calculada en sí misma como para que dé un gran conocimiento práctico de la vida".[11]

Entre el signo occidental y su significación colonial emerge un mapa de malas lecturas que molesta la corrección del registro y su certidumbre de buen gobierno. Se abre un espacio de interpretación y malversación que inscribe una ambivalencia en los orígenes mismos de la autoridad colonial, en realidad dentro de los documentos originarios de la historia colonial británica misma. "Es probable que al escribir las órdenes a quince mil millas del lugar donde debían ponerse en ejecución", escribe Macaulay en su ensayo sobre Warren Hastings, los directores de la East India Company

> nunca percibían la grosera inconsistencia de la que eran culpables. [...] Quien examine sus cartas escritas en ese momento, encontrará en ellas muchos sentimientos justos y humanos [...] un admirable código de ética política. [...] Pero esas instrucciones, *interpretadas,* significan simplemente: "Sed el padre y el opresor del pueblo, sed justo e injusto, moderado y rapaz"[12] (las bastardillas son mías).

Describir estos textos como "despachos de la hipocresía", [13] como ha hecho Macaulay, es moralizar tanto sobre la intención de la escritura como sobre el objeto de gobierno. Hablar de duplicidad es no leer la duplicación discursiva específica que Macaulay insiste en que se da sólo entre líneas; no ver esa forma de creencia múltiple y contradictoria que emerge como un efecto del discurso [*address*] ambivalente y postergado del gobierno colonialista. Esa escisión en la enunciación ya no puede ser contenida dentro de la "unisonancia" del discurso civil (aunque debe ser dicha por él) ni escrita en lo que Walter Benjamin llama el "homogéneo tiempo vacío"[14] del discurso nacionalista occidental que normaliza su propia historia de la expansión y explotación colonial inscribiendo la historia del

otro en una jerarquía fija de progreso civil. Lo que es articulado en la duplicación del discurso colonial no es simplemente la violencia de una nación poderosa escribiendo la historia de otra. "Sed el padre y el opresor [...] justo e injusto" es un modo de afirmación contradictorio que reinscribe en forma ambivalente, a través de relaciones de poder diferenciales, tanto al colonizador como al colonizado. Pues revela una incertidumbre agonística contenida en la incompatibilidad de imperio y nación; pone a prueba el discurso mismo de la urbanidad dentro de la cual el gobierno representativo reclama su libertad y el imperio, su ética. Estos objetos sustitutivos de la gobernabilidad [*governmentality*] colonialista (ya sean sistemas de registro, o "cuerpos intermedios" de control político y administrativo) son estrategias de vigilancia que no pueden mantener su autoridad civil una vez que la suplementariedad colonial, o el exceso de su discurso [*address*], quedan revelados.

El registro se enfrenta, "entre líneas", con su doble existencia en la práctica discursiva de una junta de directores o un servicio civil colonial. Esto produce una extraña ironía de la referencia. Pues si el impulso primario y la interpelación [*address*] del gobierno emanan no de los representantes democráticos de un *pueblo,* sino de los miembros de un *servicio* o, como lo describe Mill, de un sistema que debe ser calculado de modo que forme a sus agentes de gobierno, entonces, al afirmar los *derechos naturales* del imperio, la propuesta de Mill borra implícitamente todo lo que es tomado como "segunda naturaleza" dentro de la urbanidad occidental. Deshace la acostumbrada asociación de un territorio con un pueblo; no menos, deshace cualquier supuesto de vínculo *natural* entre democracia y discusión. El discurso decimonónico representativo del individualismo liberal pierde tanto su poder de palabra como su política de elección individual cuando es enfrentado con una aporía. En una figura de la repetición, emerge el siniestro doble de la democracia misma: "Gobernar un país haciéndose responsable ante el pueblo de otro país [...] es despotismo", escribe Mill.

> La única elección que admite el caso es una elección entre despotismos. [...] Hay, como ya hemos visto, condiciones de la sociedad en las que un vigoroso despotismo es en sí mismo el mejor modo de gobierno para preparar al pueblo en lo que necesita específicamente para volverse capaz de una civilización superior.[15]

Ser el padre y el opresor, justo e injusto, moderado y rapaz, vigoroso y despótico: estos casos de creencia contradictoria, doblemente inscriptos en la interpelación postergada del discurso colonial, plantean preguntas sobre el espacio simbólico de la autoridad colonial. ¿Cuál es la imagen de la autoridad si es el suplemento de la urbanidad y el doble despótico de la democracia? ¿Cómo se ejerce, si, como sugiere Macaulay, debe ser leído en-

tre líneas, dentro de los límites interdictorios de la urbanidad misma? ¿Por qué el espectro del despotismo dieciochesco (ese régimen de fijeza, repetición, falta de historia y muerte social) persigue a estas vigorosas prácticas coloniales decimonónicas de cristianismo muscular y misión civilizadora? ¿Puede el despotismo, por vigoroso que sea, inspirar una colonia de individuos cuando la temida carta de la ley despótica sólo puede instilar el espíritu de la servidumbre?

Hacer estas preguntas equivale a ver que el sujeto del discurso colonial (escindido, duplicado, transformándose en su opuesto, proyectándose) es un sujeto de tal ambivalencia afectiva y perturbación discursiva que la narración de la historia inglesa sólo puede eludir la cuestión "colonial". Privado de su habitual referencia "civil", hasta el relato histórico más tradicional accede a la lengua de la fantasía y el deseo. La moderna imaginación colonizante concibe sus dependencias como un *territorio,* nunca como un *pueblo,* escribe Sir Herman Merivale en 1839 en sus influyentes conferencias en Oxford sobre colonización,[16] que llevaron a su nombramiento como subsecretario de Estado para la India. El efecto de esta distinción, concluye, es que las colonias no estimulan un control desinteresado. Con demasiada frecuencia su gobierno está abrumado por un sentimiento de orgullo nacional expresado en un placer excitante, un sentido imaginario de poder en posesiones extensas que podría volverse una política ciclópea. Si esa pasión es política, entonces sugiero que debemos hacer la pregunta de la ambivalencia de la autoridad colonialista en el idioma de las vicisitudes de la demanda narcisista por los objetos coloniales, que interviene tan poderosamente en la fantasia nacionalista de las posesiones extensas, ilimitadas.

Lo que amenaza la autoridad del mando colonial es la ambivalencia de su interpelación (padre y opresor, o, alternativamente, gobernado y vilipendiado) que no se resolverá en un juego dialéctico de poder. Pues estas figuras doblemente inscriptas enfrentan dos caminos sin tener dos caras. El discurso imperialista occidental borra constantemente el estado civil, mientras el texto colonial emerge inciertamente dentro de su relato de progreso. Entre la interpelación civil y su significación colonial (cada eje desplegando un problema de reconocimiento y repetición) oscila el significante de la autoridad en busca de una estrategia de vigilancia, sujeción e inscripción. Aquí no puede haber dialéctica del amo y el esclavo pues al estar el discurso tan diseminado, ¿puede haber pasaje del trauma a la trascendencia? ¿De la alienación a la autoridad? Tanto el colonizador como el colonizado están en un proceso de malentendimiento en el que cada punto de la identificación es siempre una repetición parcial y doble de la *otredad* del yo: demócrata y déspota, individuo y siervo, nativo y niño.

Alrededor del "y", esa conjunción de la repetición infinita, circula la ambivalencia de la autoridad civil como el significante "colonial" que es *menos que uno y doble.*[17] La posición de la autoridad es alienada en el

punto de la enunciación civil (menos que la libertad, en el caso de Mill) y se duplica en el punto de la interpelación colonialista -justo e injusto, o la duplicación de democracia como vigoroso despotismo. Tal es la perversa estrategia de la idea de Montesquieu del despotismo que conformó con autoridad la imagen de los siglos XVIII y XIX de la India del Mighal y el Brahman. Para Montesquieu, es en la diferencia entre monarquía y monarquía absoluta (esto es, soberanía sin honor) donde emerge el despotismo como una textualización del Turco, donde se enfrenta a Versailles y la Corte con su siniestro doble horroroso.[18] La *History of Hindustan* (1768) de Alexander Dow, las influyentes "Observaciones" (1794) de Sir Charles Grant, la monumental *History of India* (1816) de James Mill, la "Minuta sobre la educación en la India" (1835) de Macaulay, la importante *India and India Missions* (1839) de Duff: en todas estas obras, la escisión estratégica del discurso colonial (menos que uno y doble) está contenida en la interpelación al otro como déspota. Pues pese a sus connotaciones de muerte, repetición y servidumbre, la configuración despótica es un sistema monocausal que relaciona todas las diferencias y discursos con el cuerpo absoluto, indiviso e ilimitado del déspota. Es esta imagen de la India como una fijeza primordial, como un otro narcisista invertido, lo que satisface la profecía autocumplida del progreso occidental y acalla, por un tiempo, el significante suplementario del discurso colonial.

¿Pero qué decir de la otra escena "nativa" de intervención colonialista donde, sugiere Macaulay, se requiere la ambivalencia de la autoridad, ya sea moderada o rapaz, como una estrategia de vigilancia y explotación? Si la idea del despotismo homogeiniza el pasado de la India, el presente colonialista requiere una estrategia de cálculo en relacion con sus sujetos nativos. Esta necesidad es encarada en una vigorosa *demanda de narración*, encarnada en las ideologías utilitaria o evolucionista de razón y progreso; una demanda que, no obstante, en palabras de Derrida, es cuestión de la policía:

> una insistencia inquisitorial, una orden, una petición. [...] Pedir el relato del otro, arrancárselo como un secreto sin secreto, algo que llaman la verdad sobre lo que ha tenido lugar, "Díganos exactamente lo que sucedió".[19]

La voz narrativa articula la demanda narcisista, colonialista de que se diga directamente, de que el Otro autorice al yo, reconozca su prioridad, termine sus esbozos, complete sus referencias, las repita incluso, y apacigüe su mirada fracturada.

De los diarios del misionero C. T. E. Rhenius, 1818:

Rhenius: ¿Qué quieres?
Peregrino indio: Lo que me des, lo acepto.
R: ¿Pero qué es lo que quieres?

PI: Ya tengo lo suficiente de todo.

R: ¿Conoces a Dios?

PI: Sé que está en mí. Cuando pones arroz en un mortero y lo machacas, el arroz se limpia. Así Dios se dio a conocer a mí [...] (Las comparaciones de los paganos suelen ser incomprensibles para un europeo.)

PI: Pero dime, ¿bajo qué forma prefieres verlo?

R: Bajo la forma del Todopoderoso, el Omnisciente, el Omnipresente, el Eterno, el Inmutable, el Sagrado, el Justiciero, la Verdad, la Sabiduría y el Amor.

PI: Te lo mostraré: pero primero debes aprender todo lo que yo he aprendido, entonces verás a Dios.[20]

Y esto, de un sermón del Archidiácono Potts en 1818:

> Si se los apura con sus groseros e indignos errores de la naturaleza y voluntad de Dios, o las monstruosas locuras de su fabulosa teología, lo dejarán pasar quizás con una *astuta urbanidad,* o con un proverbio sin importancia. Pueden deciros que "el cielo es grande y tiene mil puertas", y que la religión de ellos es una de esas puertas, por la que ellos esperan entrar. Es así como, junto con sus convicciones fijas, tienen sus ínfulas escépticas. Mediante esas evasiones pueden disminuir los méritos del caso desde todo punto de vista, y alientan a los hombres a pensar que las más viles supersticiones pueden servir a los fines de la salvación, y ser aceptadas a la vista de Dios lo mismo que la verdad y la corrección.[21]

En el rechazo del nativo a satisfacer la demanda narrativa del colonizador oímos el eco de los extraños amenazantes de Freud con los que empecé este capítulo. La resistencia de los nativos representa una frustración a esa estrategia de vigilancia del siglo XIX, la *confesión,* que trata de dominar al individuo "calculable" formulando la verdad que el sujeto *tiene* pero no *conoce.* El nativo incalculable produce un problema para la representación civil en los discursos de la literatura y la legalidad. Esta incertidumbre se marcó en Nathanael Halhed, cuyo "A Code of Gentoo Laws" (1776) fue la codificación colonialista canónica de la ley "nativa" india, pero sólo pudo leer esta resistencia al cálculo y al testimonio como "locura" del nativo o "frenesí temporal [...] algo como la locura tan inimitablemente delineada en el héroe de Cervantes".[22] Las respuestas del nativo muestran el continuo deslizamiento entre la inscripción civil y la interpelación colonial. La incertidumbre generada por esa resistencia cambia la demanda misma de la narración. Lo que era dicho dentro de los órdenes de la urbanidad ahora accede al significante colonial. La cuestión ya no es más el "Díganos exactamente qué sucedió" de Derrida. Desde el punto de vista del colonizador, apasionado por la posesión ilimitada y deshabitada, el problema de la verdad se transforma en la turbada pregunta política y

psíquica por el límite y el territorio: *díganos por qué usted, el nativo, está aquí.* Etimológicamente alterada, la palabra "territorio" deriva tanto de *terra* (tierra) como de *terrere* (asustar), de donde *territorium,* "sitio del que la gente es auyentada".[23] La demanda colonialista de narrativa lleva dentro de sí la inversión amenazante: *díganos por qué estamos nosotros aquí.* Es este eco el que revela que el *otro* lado de la autoridad narcisista puede ser la paranoia del poder; un deseo de "autorización" frente a un proceso de diferenciación cultural que hace problemático fijar los objetos nativos del poder colonial como los "otros" moralizados de la verdad.

El rechazo del nativo a unificar la interpelación autoritaria colonialista dentro de los términos del compromiso civil le da al sujeto de la autoridad colonial (padre y opresor) otro giro. Este "y" ambivalente, siempre menos que uno y doble, traza los tiempos y los espacios entre la interpelación civil y la articulación colonial. La demanda autoritaria ahora sólo puede ser justificada si es contenida en el lenguaje de la paranoia. El rechazo a devolver y restaurar la imagen de la autoridad ante el ojo del poder tiene que ser reinscripto como una agresión implacable, proveniente asertivamente de afuera: *Él me odia.* Esa justificación sigue a la conjugación familiar de la paranoia persecutoria. El deseo frustrado "Quiero que me ame" se vuelve su opuesto, "lo odio", y de ahí, mediante la proyección y la exclusión de la primera persona, "él me odia".[24]

La proyección nunca es una profecía autocumplida; nunca una simple fantasía de "chivo emisario". La agresividad del otro desde afuera, que justifica al sujeto de la autoridad, hace de ese mismo sujeto un puesto de frontera de ocupación conjunta, como ha escrito el psicoanalista Robert Waelder.[25] La proyección puede obligar al nativo a dirigirse al amo, pero nunca puede producir esos efectos de "amor" o "verdad" que están en el centro de la demanda confesional. Si, mediante la proyección, el nativo queda parcialmente alineado o reformado en el discurso, el odio fijado que se niega a circular o reconjugar produce la fantasía repetida del nativo como legalidad e ilegalidad inter-media [*in-between*], poniendo en peligro los límites de la verdad misma.

El nativo litigante y mentiroso se vuelve objeto central de la regulación legal colonial del siglo XIX. Todos los inviernos un magistrado indio era enviado al Caribe a hacer justicia sobre los incalculables coolíes indios contratados bajo régimen de servidumbre [*indentured*]. Que el proceso de la intervencion colonial, su institucionalización y normalización, puede ser en sí mismo una *Entstellung,* un *desplazamiento,* es la realidad simbólica que debe ser renegada [*disavowed*]. Esta ambivalencia se continúa dentro de la paranoia como un juego entre la eterna vigilancia y la ceguera, y aliena la imagen de la autoridad en su estrategia de justificación. Pues, excluida como sujeto de la primera persona e interpelada por una agresividad previa a sí misma, la figura de la autoridad siempre debe ser postergada;

después y afuera del hecho si quiere ser virtuosa, y aun así amo de la situación, si quiere ser victoriosa:

> Los ingleses en la India son parte de una civilización beligerante [...] son los representantes de la paz impuesta por la fuerza. Ningún país del mundo está más ordenado, más tranquilo y más pacífico que la India británica, pero si el vigor del gobierno se relajara alguna vez, si perdiera su esencial unidad de propósito [...] el caos volvería como una inundación.[26]

Los delirios del "fin del mundo", como el Juez Schreber le confesó a Freud, son los tropas comunes de la paranoia, y es con esto en mente que debemos releer la famosa formulación apocalítica de Fitzjames Stephen recién citada. En la oscilación entre apocalipsis y caos, vemos la emergencia de una angustia asociada con la visión narcisista y su espacio bidimensional. Es una angustia que no se aplacará, porque el tercer espacio vacío, el otro espacio de la representación simbólica, al mismo tiempo barrera y portador de la diferencia, está cerrado a la posición paranoide del poder. En el discurso colonial, ese espacio del otro siempre está ocupado por una *idée fixe:* déspota, pagano, bárbaro, caos, violencia. Si estos símbolos son siempre los mismos, su repetición ambivalente los vuelve signos de una crisis de autoridad mucho más profunda que emerge en la escritura sin ley del sentido colonial. Allí, las lenguas híbridas del espacio colonial hacen siniestra hasta la repetición del *nombre* de Dios: "Toda palabra nativa que puede emplear el misionero cristiano para comunicar la verdad Divina ya ha sido apropiada como símbolo escogido de algún error fatal equivalente", escribe Alexander Duff, el más celebrado de los misioneros decimonónicos en la India, con alarma.

> Uno varía su lenguaje y les dice [a los nativos] que debe haber *un segundo nacimiento.* Pero sucede que ésta y otras frases similares ya han sido ocupadas.
> La comunicación del *Gayatri,* o el verso más sagrado de los Vedas [...] constituye religiosa y metafóricamente el segundo nacimiento de los nativos. [...] Nuestro lenguaje afinado sólo puede transmitir que todos deben volverse famosos brahmanes para que puedan ver a Dios (las bastardillas son mías).[27]

NOTAS

1. S. Freud, "Some neurotic mechanisms in jealousy, paranoia and homosexuality", 1922, en *Standard Edition* XVIII, J. Strachey (comp.), Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953-1974, pág. 226.

2. J. Derrida, "The violence of the letter", en *Of Grammatology,* trad. G. C. Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, pág. 134.

3. *Parliamentary Papers,* 1852-1853, XXX, testimonio de John Stuart Mill ante un Comité Selecto de la Cámara de los Lores, 21 de junio de 1852, pág. 301.

4. Estoy usando *palabra* [*speech*] en el sentido derrideano como el signo expresivo de la autopresencia de la voz, la renegación [*disavowal*] del significante diferenciador de la escritura.

5. J. S. Mill, "On Liberty", *Utilitarianism, Liberty, Representative Government,* H. B. Acton (comp.), Londres, J. M. Dent & Sons, 1972, pág. 99.

6. *Ibid.,* pág. 102.

7. *Ibid.,* pág. 113.

8. B. Anderson, *Imagined Communities,* Londres, Verso, 1983, págs. 132-3.

9. J. S. Mill, "On Liberty", *op. cit.,* pág. 382-3.

10. J. S. Mill, *Parliamentary Papers,* 1852-1853, pág. 310.

11. J. S. Mill, citado en G. D. Bearce, *British Attitudes Towards India* 1784-1858, Londres, Oxford University Pess, 1961, pág. 280.

12. T. B. Macaulay, "Warren Hastings", en *Critical and Historical Essays,* vol. III, Londres, Methuen, 1903, págs. 85-6.

13. *Ibid.,* pág. 86.

14. W. Benjamin, "Theses on the philosophy of history", en *Illuminations* (comp.) con una introducción de Hannah Arendt, Nueva York, Schocken Books, 1968, pág. 263.

15. J. S. Mill, "On Liberty", *op. cit.,* pág. 382-3.

16. H. Merivale, *Introduction to a Course of Lectures on Colonization and Colonies,* Londres, 1839, págs. 18-25.

17. Véase una mayor elaboración de este concepto en el cap. 6.

18. Véase L. Althusseer, "Montesquieu: politics and history", en *Montesquieu, Rousseau, Marx,* trad. Ben Brewster, Londres, Verso, 1982, cap. 4.

19. J. Derrida, "Living, on: border lines", en J. Derrida, P. de Man, J. Hilis Miller, H. Bloom y G. Hartman, comps., *Deconstruction and Criticism,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, pág. 87.

20. *The Missionary Register,* Church Missionary Society, marzo de 1819, págs. 159-60.

21. *Ibid.,* septiembre de 1818, *op. cit.,* págs. 374-5.

22. N. B. Halhed, "prefacio del traductor" en P. J. Marshal (comp.), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteen Century,* Londres, Cambridge University Press, 1970, págs. 166-7.

23. *The Compact Edition of the OED,* vol. II, pág. 215.

24. S. Freud, "Psychoanalytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia (Schreber)", Pelican Freud Library, vol. IX, págs. 200-3; véase también J. Forrester, *Language and the Origins of Psychoanalysis,* Londres, Macmillan, 1980, págs. 154-7.

25. R. Waelder, "The structure of paranoid ideas", *International Journal of Psychoanalysis,* vol. 32, 1951.

26. J. F. Stephen, "Foundations of the government of India", *The Nineteenth Century,* N° LXXX, octubre de 1883, págs. 557-8.

27. Rev. A. Duff, *India and India Missions,* Londres, John Huntler, 1839, págs. 323-4.

CAPÍTULO VI

SIGNOS TOMADOS POR PRODIGIOS
Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817

Una notoria peculiaridad es que ellos (los ingleses) siempre escriben el pronombre personal Yo con mayúsculas. ¿No podríamos considerar este Gran Yo como una involuntaria prueba de lo mucho que piensa el inglés de su propia importancia?

ROBERT SOUTHEY,
Letters from England[1]

Hay una escena en las escrituras culturales del colonialismo inglés que se repite con tanta insistencia desde comienzos del siglo XIX (y, mediante esa repetición, *inaugura* de modo tan triunfante una literatura del imperio) que me siento inclinado a repetida una vez más. Es la historia, representada en los desiertos salvajes y mudos de la India, el África, el Caribe coloniales, del descubrimiento repentino y fortuito del libro inglés. Como todos los mitos de origen, es memorable por su equilibrio entre epifanía y enunciación. El descubrimiento del libro es, a la vez, un momento de originalidad y de autoridad. Es, también, un proceso de desplazamiento que, paradójicamente, vuelve prodigiosa la presencia del libro en la medida en que es repetido, traducido, malentendido, desplazado. Es con el emblema del libro inglés ("signos tomados por prodigios") como insignia de la autoridad colonial y significante del deseo y la disciplina colonial, que quiero empezar este capítulo.

En la primera semana de mayo de 1817, Anund Messeh, uno de los primeros catequistas indios, hizo un viaje rápido y entusiasta desde su misión en Meerut hasta un bosquecillo en las afueras de Delhi.

> Encontró a cerca de quinientas personas, hombres, mujeres y niños, sentados bajo la sombra de los árboles, y ocupados, como ya le habían contado, en leer y conversar. Se dirigió a un anciano, y tuvo lugar la siguiente conversación:
>
> "¿Quién es toda esta gente? ¿Y de dónde viene?" "Somos pobres y humildes, y leemos y amamos este libro." "¿Qué libro es?" "¡El libro de Dios!" "Permíteme mirado, por favor." Al abrir el libro, Anund vio que se trataba del Evangelio de Nuestro Señor, traducido a la lengua hindostani, muchos ejempla-

res del cual parecían están en posesión del grupo: algunos estaban IMPRESOS, otros ESCRITOS por ellos mismos copiándolos de los impresos. Anund señaló el nombre de Jesús, y preguntó: "¿Quién es éste?". "¡Ése es Dios! ¡Él nos dio este libro." "¿De dónde lo sacaron?" "Un Ángel del cielo nos lo dio, en la feria de Hurdwar." "¿Un Ángel?" "Sí, para nosotros él fue el Ángel de Dios: pero era un hombre, un Pundit culto." (Indudablemente estos evangelios traducidos debían de ser los libros distribuidos, cinco o seis años atrás, en Hurdwar, por el Misionero.) "Las copias manuscritas las hicimos nosotros mismos, ya que no teníamos medios de obtener más de esta palabra sagrada." "Estos libros", dijo Anund, "enseñan la religión de los Sahibs europeos. Es el libro DE ELLOS; y ellos lo imprimieron en nuestro idioma, para nuestro uso." "¡Ah, no!", respondió el hombre, "no puede ser, porque ellos comen carne". "Jesucristo", dijo Anund, "enseña que no tiene importancia lo que un hombre coma o beba. COMER no es nada ante Dios. No *es lo que entra por la boca del hombre lo que lo envilece, sino lo que sale de* su *boca, esto envilece a un hombre;* pues las cosas viles salen del corazón. *Del corazón proceden los malos pensamientos, los crímenes, adulterios, fornicaciones, robos; y éstas son las cosas que envilecen".*

"Es cierto; ¿pero cómo puede ser un Libro europeo, si nosotros creemos que es un don de Dios a nosotros? Él nos lo envió en Hurdwar." "Dios se lo dio hace mucho tiempo a los Sahibs, y ELLOS lo enviaron a nosotros." [...] La ignorancia e inocencia de muchos era muy sorprendente, pues nunca habían oído hablar antes de un libro impreso; y su aspecto mismo era milagroso para ellos. Se produjo una gran agitación a raíz de la información creciente así obtenida, y todos se unieron para reconocer la superioridad de las doctrinas de este Libro Sagrado respecto de cualquier otra cosa que hubieran oído o sabido antes. Pronto se manifestó una indiferencia a las distinciones de Casta; y la interferencia y autoridad tiránica de los brahmanes se hizo más ofensiva y despreciable. Al fin, se decidió una separación del resto de sus Hermanos Hindúes, y establecer un grupo de su propia elección, de cuatro o cinco, los que mejor pudieran leer, para ser los maestros públicos de este Libro recién adquirido. [...] Anund les preguntó, "¿por qué estáis todos vestidos de blanco?". "El pueblo de Dios debe usar indumentaria blanca", fue la respuesta, "como señal de que son limpios, y están libres de pecados". Anund observó: "Deberíais ser BAUTIZADOS, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Venid a Meerut: allí hay un Padre Cristiano, y él os mostrará lo que debéis hacer". Respondieron: "Ahora debemos volver a casa para la cosecha; pero, como nos proponemos reunimos una vez al año, quizás el año próximo podamos ir a Meerut". [...] Les expliqué la naturaleza del Sacramento y del bautismo; en respuesta a lo cual respondieron: "Queremos ser bautizados, pero nunca tomaremos el Sacramento. A todas las otras costumbres de los Cristianos estamos dispuestos a conformarnos, pero no al Sacramento, porque los europeos comen carne de vaca, y eso nosotros no lo haríamos nunca". A lo cual respondí: "Esta PALABRA es la de Dios, y no de los hombres, y cuando ÉL haga comprender a vuestros corazones, entonces lo entenderéis CORRECTAMENTE". Respondieron "Si todo nuestro país recibe este Sacramento, entonces nosotros lo haremos también". Entonces observé: "¡Es inminente el momento en que todos los países recibirán esta PALABRA!". Respondieron, "¡cierto!".[2]

Casi cien años más tarde, en 1902, el Marlow de joseph Conrad, viajando en el Congo, en la noche de los primeros tiempos, sin una señal y sin memorias, separado de toda comprensión de lo que lo rodea, desesperadamente necesitado de una creencia deliberada, encuentra un volumen: *Investigación sobre algunas cuestiones de navegación,* de Towson (o Towser).

> No un libro muy atractivo; pero a primera vista se Podía ver en él una unicidad de intención, una preocupación honesta por el modo correcto de hacer el trabajo, que iluminaba esas humildes páginas, aunque impresas tantos años atrás, con algo más que una luz profesional. [...] Le aseguro que dejar de leer era como arrancarme del abrigo de una vieja y sólida amistad [...].
> "Debe de ser este miserable traficante, este intruso", exclamó el administrador, mirando con malevolencia el sitio que habíamos dejado. "Debe de ser inglés", dije yo.[3]

Medio siglo después, un joven nativo de Trinidad descubre ese mismo volumen de Towson en ese mismo pasaje de Conrad y extrae de él una visión de la literatura y una lección de historia. "La escena", escribe V. S. Naipaul,

> respondía a parte del pánico político que yo empezaba a sentir.
> Ser un colonial era conocer una especie de seguridad; era habitar un mundo fijo. Y supongo que en mi fantasía me había visto venir a Inglaterra como a una región puramente literaria, donde, desembarazado de los accidentes de la historia o el medio, yo podría hacer una carrera personal de escritor. Pero en el nuevo mundo sentí que el suelo se movía bajo mis pies. [...] Conrad [...] había estado en todas partes antes que yo. No como un hombre con una causa, sino como un hombre que ofrecía [...] una visión de las sociedades a medio hacer del mundo [...] donde siempre "algo inherente a las necesidades de la acción eficaz [...] comportaba la degradación moral de la idea". Deprimente, pero sentido en lo profundo: una especie de verdad y a medias un consuelo.[4]

Escritos como están en nombre del padre y el autor, estos textos de la misión civilizadora sugieren de inmediato el triunfo del momento colonialista en el primer Evangelismo inglés y en la moderna literatura inglesa. El descubrimiento del libro instala el signo de la representación apropiada: la palabra de Dios, la verdad, el arte, crea las condiciones para un comienzo, una práctica de la historia y la narración. Pero la institución de la Palabra en el desierto es también una *Entstellung,* un proceso de desplazamiento, distorsión, dislocación, repetición:[5] la luz cegadora de la literatura esparce sólo áreas de oscuridad. Aun así la idea del libro inglés es presentada como universalmente adecuada: como la "escritura metafórica del occidente", comunica "la visión inmediata de la cosa, liberada del discurso que la acompañaba, o incluso la abrumaba".[6]

Poco antes del descubrimiento del libro, Marlow interroga la extraña, inapropiada transformación "colonial" de una tela en un incierto signo textual, posiblemente un fetiche:

> ¿Por qué? ¿De dónde lo sacó? ¿Era una insignia, un ornamento, un amuleto, un acto propiciatorio? ¿Había alguna idea relacionada con él? Se lo veía claramente alrededor de su cuello negro, esta hebra de hilo blanco proveniente del otro lado del mar. [7]

Estas interrogaciones al acto histórico de la enunciación, que transportan una intención política, se pierden, pocas páginas después, en el mito de los orígenes y el descubrimiento. La visión inmediata del libro representa esos correlatos ideológicos del signo occidental (empirismo, idealismo, mimetismo, monoculturalismo -para usar el término de Edward Said- que sustentan una tradición de la autoridad "cultural" inglesa. Crean un relato revisionista que sostiene la disciplina de la historia del Commonwealth y su epígono, la literatura del Commonwealth. El momento conflictual de la intervención colonialista se vuelve ese discurso constitutivo del ejemplo y la imitacion, que Friedrich Nietzsche describe como la historia monumental amada por "egoístas dotados y bribones visionarios".[8] Pues a pesar del accidente del descubrimiento, la repetición de la emergencia del libro representa importantes momentos en la transformación histórica y la transfiguración discursiva del texto y contexto colonial.

La respuesta de Anund Messeh a los nativos que rechazan el sacramento, "es inminente la hora en que todos los países *recibirán* esta PALABRA" (las bastardillas son mías) es a la vez firme y oportuna, en 1817. Pues representa un desplazamiento de la práctica educacional "Orientalista" de, digamos, Warren Hasting, y de la ambición mucho más intervencionista e "interpelativa" de Charles Grant, hacia una India inglesa cultural y lingüísticamente homogénea. Fue gracias a la elección de Grant a la junta directiva de la East India Company en 1794 y al Parlamento en 1802, y gracias a su enérgico compromiso con las ideas evangélicas de la secta Clapham, que la East India Company reintrodujo una "cláusula piadosa" en su estatuto de 1813. En 1817 la Church Missionary Society tenía sesenta y una escuelas, y en 1818 comisionó el Plan Burdwan, un plan central de educación para la instrucción en lengua inglesa. El objetivo de este plan anticipa, casi palabra por palabra, la mal afamada "Minuta sobre Educación" de 1835 de Thomas Macaulay: "Formar un cuerpo de trabajadores instruidos, competentes en su uso del inglés, para actuar como maestros, traductores y compiladores de obras útiles para las masas del pueblo".[9] La inerte repetición que hace Anund Messeh de los pasajes bíblicos, su técnica primitiva de traducción, participa en una de las tecnologías más artificiosas del poder colonial. En el mismo mes en que Anund Mes-

seh descubrió los efectos milagrosos del libro en las afueras de Delhi (mayo de 1817) un corresponsal de la Church Missionary Society escribió a Londres describiendo el método de educación inglesa en la misión del padre John en Tranquebar:

> El método principal para enseñarles el idioma inglés sería darles frases y expresiones inglesas, con una traducción para que las memoricen. Estas expresiones pueden estar escogidas y dispuestas de modo de enseñarles sentimientos elegidos por el instructor. La idea es que se apeguen a la Misión; y aunque al principio los pongan en la escuela sólo por motivos mundanos, si uno de ellos se convierte, acostumbrados como están al idioma, costumbres y clima del país, pronto podrían estar preparados para prestar un mayor servicio a la causa de la religión. [...] De este modo los paganos mismos podrían volverse instrumentos para derrumbar su propia religión, y levantar sobre sus ruinas los estandartes de la Cruz.
>
> *MR*, mayo de 1817, pág. 187

La reflexiva afirmación final de Marlow, "debe de ser inglés", reconoce en el corazón de las tinieblas, en el malestar *fin de siècle* de Conrad, la deuda que tanto Marlow como Conrad tienen con los ideales de la "libertad" inglesa y su cultura liberal-conservadora. [10] Capturado como lo está, entre la locura del Africa "prehistórica" y el deseo inconsciente de repetir la intervención traumática del colonialismo moderno dentro del ámbito de los cuentos de un marinero, el manual de Towson le proporciona a Marlow una unidad de intención. El libro del trabajo transforma el delirio en el discurso de la interpelación [*address*] civil. Pues la ética del trabajo, como habría de ejemplificarlo Conrad en "Tradition" (1918) proporciona un sentimiento de conducta correcta y honor alcanzable sólo a través de la aceptación de las normas "consuetudinarias" que son los signos de las comunidades "civiles" culturalmente cohesivas.[11] Estos objetivos de la misión civilizadora, suscriptos por la "idea" del imperialismo británico y estatuidos en los sectores rojos del mapa, hablan con una autoridad peculiarmente inglesa derivada de la *práctica consuetudinaria* en la que se apoyan tanto la ley común inglesa como el idioma nacional inglés para lograr su eficacia y atractivo. [12] Es el ideal del discurso civil inglés el que le permite a Conrad mantener las ambivalencias ideológicas que se despliegan en sus relatos. Bajo su ojo vigilante permite que el desolado texto del imperialismo de fines del siglo XIX estalle hacia adentro en las prácticas del temprano modernismo. Los efectos devastadores de ese encuentro no quedan sólo contenidos en una fabulación (poco) común; quedan ocultos en la adecuación de una "mentira" civil dirigida a la Prometida (¿la complicidad de lo consuetudinario?): "¡El horror! ¡El horror!" no debe ser repetido en los salones de Europa.

Naipaul "traduce" a Conrad del Africa al Caribe para transformar la

desesperación de la historia poscolonial en un llamado a la autonomía del arte. Cuanto más ferozmente cree que "la sabiduría del corazón no tiene nada que ver con la erección o demolicíón de teorías", más se convence de la naturaleza no mediada del libro occidental: "Las palabras que éste pronuncia tienen el valor de actos de integridad".[13] Los valores que genera esa perspectiva para su propio trabajo, y para el mundo antes colonizado que ha elegido representar y evaluar, son visibles en el terrible panorama que dan algunos de sus títulos: *La pérdida de El Dorado, Los hombres mímicas, Un área de oscuridad, Una civilización herida, La barraca superpoblada.*

El descubrimiento del libro inglés establece tanto una medida de la mímesis como una modalidad de autoridad civil y orden. Si estas escenas, como las he narrado, sugieren el triunfo de la escritura del poder colonialista, entonces debe aceptarse que la astuta letra de la ley inscribe un texto de autoridad mucho más ambivalente. Pues el texto colonial emerge, incierto, entre-medio [*in-between*] del edicto de "inglesidad" y el asalto a los oscuros espacios salvajes de la tierra, mediante un acto de repetición. Anund Messeh reniega [*disavow*] las perturbadoras preguntas de los nativos cuando vuelve a repetir la ahora cuestionable "autoridad" de la palabra evangélica. Marlow se aparta de la jungla africana para reconocer, en retrospectiva, la cualidad peculiarmente "inglesa" del descubrimiento del libro. Naipaul le da la espalda al híbrido mundo colonial a medias terminado, para fijar sus ojos en el dominio universal de la literatura inglesa. Lo que presenciamos no es un sueño despreocupado e inocente de Inglaterra ni una" revisión secundaria" de la pesadilla de India, Africa, el Caribe. Lo que es "inglés" en estos discursos del poder colonial no puede ser representado como una presencia plena; es determinado por su postergación. Como significante de la autoridad, el libro inglés adquiere su sentido *después* de que el drama traumático de la diferencia colonial, cultural o racial, vuelve el ojo del poder a una imagen de identidad previa, arcaica. Paradójicamente, no obstante, esa imagen no puede ser ni "original" (por virtud del acto de repetición que la construye) ni idéntica (por virtud de la diferencia que la define).

En consecuencia, la presencia colonial siempre es ambivalente, escindida entre su aparición como original y autoritativa, y su articulación como repetición y diferencia. Es una disyunción producida dentro del acto de enunciación como una articulación específicamente colonial de esos dos sitios desproporcionados del discurso y poder colonial: la escena colonial como la invención de la historicidad, el dominio, la mímesis o como la "otra escena" de la *Entstellung*, el desplazamiento, fantasía, defensa psíquica, y una textualidad "abierta". Ese despliegue de diferencia produce un modo de autoridad que es agonístico (antes que antagónico). Sus efectos discriminatorios son visibles en esos sujetos escindidos del estereotipo

racista (el negro simio, el asiático afeminado) que fijan la identidad, de modo ambivalente, como la fantasía de diferencia.[14] Reconocer la *différance* de la presencia colonial es comprender que el texto colonial ocupa ese espacio de la doble inscripción, consagrado [*"hallowed"*] -no, ahuecado [*"hollowed"*]- por Jacques Derrida (pág. 193):

> cada vez que una escritura cualquiera marca, y vuelve sobre su marca, con un trazo indecidible [...] [esta] doble marca escapa a la pertinencia o autoridad de la verdad: no la demuele sino que más bien la inscribe dentro de su juego como una de sus funciones o partes. Este desplazamiento no tiene lugar, no ha tenido lugar una vez como un *acontecimiento*. No ocupa un lugar simple. No tiene lugar *en* la escritura. Esta dis-locación [es lo que] escribe/es escrito (Derrida, pág. 193).

¿Cómo puede formularse, en los insterticios de una doble inscripción, la cuestión de la autoridad, el poder y la presencia del inglés? No tengo deseo de reemplazar un mito idealista (el metafórico libro inglés) con uno historicista (el proyecto colonial de la urbanidad inglesa). Una lectura tan reductiva negaría lo que es obvio, que la representación de la autoridad colonial depende menos de un símbolo universal de la identidad inglesa que de su productividad como signo de la diferencia. Pero en mi uso de "inglés" hay una transparencia de referencia que registra una cierta presencia obvia: la *Biblia* traducida al hindi, propagada por catequistas holandeses o nativos, sigue siendo el libro inglés; un *émigré* polaco, profundamente influido por Gustave Flaubert, escribiendo sobre África, produce un clásico inglés. ¿Qué hay en ese proceso de visibilidad y reconocimiento que nunca deja de ser un reconocimiento autoritativo sin cesar de ser "un espacio entre el deseo y la realización, entre la perpetuación y su recuerdo [...] [un] medio [que] no tiene nada que ver con un centro" (Derrida, pág. 212)?

Esta pregunta exige que nos apartemos de los objetivos de Derrida en "La doble sesión"; que nos apartemos de las vicisitudes de la interpretación en el acto mimético de la lectura y nos preguntemos por los efectos de poder, por la inscripción de estrategias de individuación y dominación en esas "prácticas divisorias" que construyen el espacio colonial; un apartamiento de Derrida que es también un retorno a esos momentos de su ensayo en los que reconoce la problemática de la "presencia" como una cierta cualidad de transparencia discursiva que él describe como "la producción de *meros* efectos de realidad" o el "efecto de contenido" o como la relación problemática entre el "medio de la escritura y la determinación de cada unidad textual". En los abundantes ardides y refutaciones con los que denuncia la "falsa apariencia del presente", Derrida no alcanza a descifrar el sistema específico y determinado de interpelación (no referente) que queda significado en el "efecto de contenido" (véase Derrida, págs. 173-85). Es precisamente esa estrategia de interpelación (la *presencia inmediata*

del inglés) la que compromete la cuestión de la autoridad que quiero proponer. Cuando las metáforas oculares de la presencia se refieren al proceso por el cual el contenido es fijado como un "efecto del presente", encontramos no la plenitud sino la mirada estructura da del poder cuyo objetivo es la autoridad, y cuyos "sujetos" son históricos.

El efecto de realidad construye un modo de interpelación en el que un complemento de sentido produce el momento de la transparencia discursiva. Es el momento en que, "bajo la falsa apariencia del presente", lo semántico parece prevalecer sobre lo sintáctico, el significado sobre el significante. Al contrario de la actual ortodoxia vanguardista, no obstante, lo transparente no es ni simplemente el triunfo de la captura "imaginaria" del sujeto en la narrativa realista ni la interpelación última del individuo por la ideología. No es una propuesta que no podamos rechazar positivamente. Sugiero que se la puede describir mejor como una forma de la *disposición* [*disposal*] de esos signos discursivos de la presencia/el presente dentro de las estrategias que articulan el espectro de sentidos que va de "disponer a disposición" [*disposition*].

La transparencia es la acción de la distribución y arreglo de espacios, posiciones, conocimientos diferenciales, en relación unos con otros, respecto de un sentido de orden discriminatorio, no inherente. Esto efectúa una regulación de espacios y lugares que es asignada autoritariamente; pone al interlocutor en el marco o condición apropiado para alguna acción o resultado. Ese modo de gobierno [*governance*] se dirige a una forma de conducta que crea equívoco entre el sentido de la disposición [*disposal*], como el otorgamiento de un marco de referencia, y la disposición [*disposition*], como inclinación mental, un estado de ánimo. Ese equívoco no permite ni una equivalencia de los dos sitios de disposición [*disposal*] ni su división como yo/otro, sujeto/ojeto. La transparencia logra un efecto de autoridad en el presente (y una presencia autoritativa) mediante un proceso similar al que describe Michel Foucault como "un efecto de finalización, relativo a un objetivo", sin su necesaria atribución a un sujeto que hace una ley prohibitiva, harás o no harás esto.[15]

El lugar de la diferencia y la otredad, o el espacio de lo adverso, dentro de ese sistema de "disposición" [*disposal*] que he propuesto, nunca es enteramente externo o implacablemente oposicional. Es una presión, y una presencia, que actúa constantemente, aunque en forma despareja, a lo largo de toda la frontera de la autorización, esto es, sobre la superficie entre lo que he llamado disposicion [*disposal*]-como-otorgamiento y disposición [*disposition*]-como-inclinación. El contorno de la diferencia es agonístico, móvil, escindido, más bien como la descripción que hace Freud del sistema de la conciencia que ocupa una posición en el espacio sobre el borde entre lo exterior y lo interior, una superficie de protección, recepción y proyección.[16] El juego de poder de la presencia se pierde si su transparencia es

tratada ingenuamente como la nostalgia por la plenitud que debe ser arrojada repetidamente al abismo *(mise en abîme)* del que nace su deseo. Ese anarquismo teórico no puede intervenir en el espacio agonístico de la autoridad donde

> lo verdadero y lo falso se separan, y los efectos específicos de poder se adhieren a la verdad, dándose por sabido también que no se trata de una batalla "en nombre" de la verdad, sino de una batalla sobre el status de la verdad y el papel económico y político que desempeña.[17]

Es precisamente para intervenir en esa batalla por el *status* de la verdad que se vuelve crucial examinar la *presencia* del libro inglés. Pues es esta *superficie* la que estabiliza el espacio colonial agonístico; es su *apariencia* la que regula la ambivalencia entre origen y *desplazamiento,* disciplina y deseo, mímesis y repetición.

Pese a las apariencias, el texto de la transparencia inscribe una doble visión: el campo de la "verdad" emerge como signo visible de la autoridad sólo después de la división reguladora y desplazada de lo verdadero y lo falso. Desde este punto de vista, la "transparencia" discursiva es mejor leída en el sentido fotográfico en el que una transparencia es siempre también un negativo, procesado a la visibilidad mediante las tecnologías de la inversión, la ampliación, la iluminación, el recorte, la proyección; no una fuente sino una refracción de luz. Esa iluminación es una cuestión de la provisión de visibilidad como capacidad, estrategia, agencia.

Esta es la cuestión que nos propone la ambivalencia de la presencia de la autoridad, peculiarmente visible en su articulación colonial. Pues si transparencia significa clausura discursiva (intención, imagen, autor), lo hace mediante una revelación de sus *reglas de reconocimiento,* esos textos sociales de inteligibilidad epistémica, etnocéntrica, nacionalista que se cohesionan en la interpelación de la autoridad como el "presente", la voz de la modernidad. El reconocimiento de la autoridad depende de la visibilidad inmediata (no mediada) de sus reglas de reconocimiento como el referente inconfundible de la necesidad histórica. En el espacio doblemente inscripto de la representación colonial donde la presencia de la autoridad, el libro inglés, es también una cuestión de su repetición y desplazamiento, donde la transparencia es *tekné,* la visibilidad inmediata de ese régimen de reconocimiento encuentra resistencia. La resistencia no es necesariamente un acto oposicional de intención política, ni es la simple negación o exclusión del "contenido" de otra cultura, como una diferencia percibida antaño. Es el efecto de una ambivalencia producida dentro de las reglas del reconocimiento de los discursos dominantes mientras se articulan los signos de la diferencia cultural y los reimplican dentro de las relaciones deferenciales del poder colonial: jerarquía, normalización, marginalización, etcé-

tera. Pues la dominación colonial se logra mediante un proceso de renegación que niega el caos de su intervención como *Entstellung,* su presencia dislocatoria para preservar la autoridad de su identidad en los relatos teleológicos de la evolución histórica y política.

El ejercicio de la autoridad colonialista, empero, requiere la producción de diferenciaciones, individuaciones, efectos de identidad mediante los cuales las prácticas discriminatorias puedan rastrear a las poblaciones sujetas tiznadas con la marca visible y transparente del poder. Ese modo de sujeción es distinto del que Foucault describe como "poder mediante la transparencia": el reino de la opinión, después de fines del siglo XVIII, que no podía tolerar áreas de oscuridad y buscó ejercer el poder mediante el mero hecho de las cosas sabidas y el pueblo visto en una mirada colectiva inmediata.[18] Lo que diferencia radicalmente el ejercicio del poder colonial es la inadecuación del supuesto iluminista de la colectividad y el ojo que la contempla. Para Jeremy Bentham (como señaló Michel Perrot) el pequeño grupo es representativo de toda la sociedad; la parte es *ya* el todo.[19] La autoridad colonial requiere modos de discriminacion (cultural, racial, administrativa...) que desautorizan un supuesto unitario estable de colectividad. La "parte" (que debe ser el cuerpo extranjero colonialista) debe ser representativa del "todo" (el país conquistado), pero el derecho de representación se basa en su diferencia radical. Ese doble discurso se hace viable sólo mediante la estrategia de renegación recién descripta, que requiere una teoría de la "hibridización" del discurso y el poder que es ignorado por teóricos que se comprometen en la batalla por el "poder" pero lo hacen sólo como los puristas de la diferencia.

Los efectos discriminatorios del discurso del colonialismo cultural, por ejemplo, no se limitan o se refieren únicamente a una "persona" o una batalla dialéctica de poder entre el yo y el otro, o una discriminación entre cultura madre y culturas ajenas. Producida mediante la estrategia de la re negación, la *referencia* de la discriminación es siempre a un proceso de escisión como condición de la sujeción: una discriminación entre la cultura madre y sus bastardos, el yo y sus dobles, donde la huella de lo que es sometido a la renegación no es reprimida sino repetida como algo *diferente:* una mutación, un híbrido. Es esa fuerza parcial y doble la que es más que lo mimético pero menos que lo simbólico, lo que perturba la visibilidad de la presencia colonial y problema tiza el reconociniento de su autoridad. Para ser autoritativas, sus reglas de reconocimiento deben reflejar el conocimiento consensual u opinión; para ser poderoso, se debe llegar a estas reglas de reconocimiento, de modo que representen los objetos exorbitantes de la discriminación que yacen más allá del alcance de su autoridad. En consecuencia, si la referencia unitaria (y esencialista) a la raza, la nación o la tradición cultural es esencial para preservar la presencia de la autoridad como un efecto mimético inmediato, ese esencialismo debe ser ex-

cedido en la articulación de las identidades discriminatorias "diferenciadoras". (Véase una argumentación relacionada en la descripción de lo pedagógico y lo performativo en el capítulo 8.)

Demostrar ese "exceso" no es meramente celebrar el poder gozoso del significante. La hibridez es el signo de la productividad del poder colonial, sus fuerzas móviles y sus fijezas; es el nombre de la inversión estratégica del proceso de dominación mediante la renegación (esto es, la producción de identidades discriminatorias que aseguren la identidad "pura" y original de la autoridad). La hibridez es la revaluación del supuesto de la identidad colonial mediante la repetición de efectos discriminatorios de identidad. Exhibe la deformación y el desplazamiento necesarios de todos los sitios de discriminación y dominación. Perturba las demandas miméticas o narcisísticas del poder colonial pero reimplica su identificación en estrategias de subversión que devuelven la mirada del discriminado al ojo del poder. Pues el híbrido colonial es la articulación del espacio ambivalente donde se pone en acción el rito del poder en el sitio del deseo, volviendo a sus objetos a la vez disciplinarios y diseminatorios; o, en mi metáfora mixta, una transparencia en negativo.

Si los efectos discriminatorios permiten a las autoridades mantener la mirada sobre ellos, su diferencia proliferante evade ese ojo, escapa a esa vigilancia. Los discriminados pueden ser reconocidos al instante, pero ellos también obligan a un re-conocimiento de la inmediatez y capacidad de articulación de la autoridad; un efecto perturbador que es típico de la repetida vacilación que aflije al discurso colonialista cuando contempla sus sujetos discriminados: la *inescrutabilidad* de los chinos, los ritos *indecibles* de los indios, los hábitos *indescriptibles* de los hotentotes. No se trata de que la voz de la autoridad se quede sin palabras. Es, más bien, que el discurso colonial ha llegado al punto en que, enfrentado con la hibridez de sus objetos, la *presencia* del poder se revela como algo distinto de lo que afirman sus reglas de reconocimiento.

Si el efecto del poder colonial es visto como la *producción* de hibridización antes que la ruidosa orden de la autoridad colonialista o la represión silenciosa de las tradiciones nativas, entonces tiene lugar un importante cambio de perspectiva. La ambivalencia en la fuente de los discursos tradicionales sobre la autoridad permite una forma de subversión, fundada en la indecidibilidad que transforma las condiciones dicursivas de la dominación en los terrenos de la intervención. Es un lugar común tradicional en el saber académico que la presencia de la autoridad es establecida adecuadamente mediante el no ejercicio del juicio privado y la exclusión de las razones en conflicto con la razón autoritativa. El reconocimiento de la autoridad, no obstante, requiere una validación de su fuente que debe ser evidente de modo inmediato, y hasta intuitivo ("Tienes en la apostura lo que yo con gusto llamaría el dominio") y sostenida en común (reglas de

reconocimiento). Lo que queda sin reconocer es la paradoja de tal demanda de prueba y la ambivalencia resultante para las posiciones de autoridad. Si, como dice correctamente Steven Lukes, la aceptación de la autoridad excluye una evaluación del contenido de una emisión, y si su fuente, que debe ser reconocida, reniega tanto las razones en conflicto como el juicio personal, ¿pueden entonces los "signos" o "marcas" de la autoridad ser otra cosa que presencias "vacías" de los instrumentos estratégicos?[20] ¿Serán necesariamente menos efectivos por ello? La respuesta sería: no menos efectivos, pero efectivos de una manera diferente.

Tom Nairn revela una ambivalencia básica entre los símbolos del imperialismo inglés que no pueden impedir "parecer universales" y una "vaciedad (que) suena en la mente imperialista inglesa en mil formas: en la necrofilia de Rider Haggard, en momentos de sombría duda en Kipling [...] en la sombría verdad cósmica de las cuevas de Marabar en Forster".[21] Nairn explica este "delirio imperial" como la desproporción entre la retórica grandiosa del imperialismo inglés y la situación económica y política *real* de la Inglaterra victoriana tardía. Querría sugerir que estos momentos cruciales en la literatura inglesa no son simplemente crisis propias de Inglaterra. Son también las señales de una historia discontinua, un enajenamiento del libro inglés. Marcan el distanciamiento de sus representaciones autoritativas por acción de las fuerzas siniestras de la raza, la sexualidad, la violencia, las diferencias culturales e incluso climáticas que emergen en el discurso colonial como los textos mezclados y escindidos de la hibridez. Si la aparición del libro inglés es leída como una producción de hibridez colonial, entonces ya no dispone simplemente de autoridad. Da nacimiento a una serie de cuestionamientos a la autoridad, que, en *mi* bastardizada repetición, deben de sonar curiosamente conocidos:

> ¿Era una insignia, un ornamento, un amuleto, un acto propiciatorio? ¿Había alguna idea relacionada con él? Se lo veía claramente alrededor de su cuello negro, este trozo de escritura blanca proveniente del otro lado del mar.

Al repetir el guión del libro inglés, espero haber logrado representar una diferencia colonial: es el efecto de la incertidumbre lo que aflije el discurso del poder, una incertidumbre que distancia el símbolo familiar de la autoridad "nacional" inglesa y emerge de su apropiación colonial como el signo de su diferencia. Hibridez es el nombre de este desplazamiento del valor del símbolo al signo que hace que el discurso dominante se escinda a lo largo del eje de su poder para ser representativo, autoritativo. La hibridez representa ese "vuelco" ambivalente del sujeto discriminado en el objeto aterrorizante, exorbitante, de la clasificación paranoide, un cuestionamiento perturbador de las imágenes y presencias de la autoridad.

Para apreciar la ambivalencia de la hibridez, ésta debe distinguirse de

una inversión que sugeriría que lo originario es, en realidad, sólo un "efecto". La hibridez no tiene esa perspectiva de profundidad o verdad que dar: no es un tercer término que resuelve la tensión entre dos culturas o las dos escenas del libro, en un juego dialéctico de "reconocimiento". El desplazamiento del símbolo al signo crea una crisis para cualquier concepto de autoridad basado en un sistema de reconocimiento: la especularidad colonial, doblemente inscripta, no produce un espejo donde el yo se aprehende a sí mismo; es siempre la pantalla escindida del yo y su duplicación, el híbrido.

Estas metáforas son muy adecuadas, porque sugieren que la hibridez colonial no es un *problema* de genealogía o identidad entre dos culturas *diferentes* que pueda resolverse como un problema de relativismo cultural. La hibridez es una problemática de la representación colonial y la individuación que invierte los efectos de la renegación colonialista, de modo que otros saberes "negados" entran en el discurso dominante y se alejan de la base de su autoridad, sus reglas de reconocimiento. Una vez más, debe subrayarse que no es simplemente el *contenido* de los saberes sometidos a la renegación (ya sean formas de otredad cultural o tradiciones de perfidia colonialista) los que vuelven para ser reconocidos como contraautoridades. Para la resolución de los conflictos entre autoridades, el discurso civil siempre mantiene un procedimiento adjudicativo. Lo que es irremediablemente distanciador en la presencia del híbrido (en la revaluación del símbolo de la autoridad nacional como signo de la diferencia colonial) es que la diferencia de culturas ya no puede ser identificada o evaluada como objetos de contemplación epistemológica o moral: las diferencias culturales no están simplemente *ahí* para ser vistas o apropiadas.

La hibridez invierte el proceso *formal* de la renegación de modo que la dislocación violenta del acto de la colonización se vuelve la condicionalidad del discurso colonial. La presencia de la autoridad colonialista ya no es inmediatamente visible; sus identificaciones discriminatorias no tienen más su referencia autoritativa en el canibalismo de esta cultura o la perfidia de ese pueblo. Como articulación de desplazamiento y dislocación, ahora es posible identificar "lo cultural" como una disposición [*disposal*] de poder, una transparencia negativa que llega a ser agonísticamente construida *sobre la frontera* entre marco de referencia y estado de ánimo. Es crucial recordar que la construcción colonial de lo cultural (el sitio de la misión civilizadora) mediante el proceso de renegación es autoritativa en la medida en que está estructura da alrededor de la ambivalencia de la escisión, la negación, la repetición, estrategias de defensa que movilizan la cultura como una estrategia bélica, de textura abierta, cuyo objetivo "es más bien una continua agonía que una total desaparición de la cultura preexistente".[22]

Ver lo cultural no como la *fuente* de conflicto (culturas *diferentes)* sino como el *efecto* de las prácticas discriminatorias (la producción de *diferen-*

ciación cultural como signo de autoridad) cambia su valor y sus reglas de reconocimiento. La hibridez interviene en el ejercicio de la autoridad no meramente para indicar la imposibilidad de su identidad sino para representar la impredictibilidad de su presencia. El libro retiene su presencia, pero no es más una representación de una esencia; ahora es una presencia parcial, un instrumento "estratégico" en un compromiso colonial específico, un accesorio de la autoridad.

Este proceso parcializante de la hibridez puede describirse mejor como una metonimia de la presencia. Comparte rasgos con la valiosa reflexión de Sigmund Freud sobre la estrategia de la renegación como la persistencia de la demanda narcisista en el reconocimiento de la diferencia.[23] No obstante, esto tiene un precio, pues la existencia de dos conocimientos contradictorios (creencias múltiples) escinde el yo [*ego*] (o el discurso) en dos actitudes psíquicas, y formas de conocimiento, respecto del mundo externo. La primera de éstas toma la realidad en consideración mientras que la segunda la reemplaza con un producto del deseo. Lo notable es que estos dos objetivos contradictorios siempre representan una "parcialidad" en la construcción del objeto fetiche, a la vez un sustituto del falo y una marca de su ausencia. Hay una importante diferencia entre el fetichismo y la hibridez. El fetiche reacciona al cambio en el valor del falo fijándose en un objeto *previo a la percepción de la diferencia,* un objeto que metafóricamente puede sustituir con su presencia mientras registra la diferencia. En tanto cumpla con el ritual fetichista, el objeto puede parecer cualquier cosa (¡o nada!).

El objeto híbrido, por otra parte, retiene la semblanza efectiva del símbolo autoritativo, pero revalúa su presencia resistiéndosele como el significante de la *Entstellung -después de la intervención de la diferencia-*. El poder de esta extraña metonimia de la presencia es perturbar de tal modo la construcción sistemática (y sistémica) de los saberes discriminatorios, que lo cultural, una vez reconocido como el medio de la autoridad, se vuelve virtualmente irreconocible. La cultura, como un espacio colonial de intervención y enfrentamiento, como la huella del desplazamiento del símbolo al signo, puede ser transformada por el impredecible y parcial deseo de hibridez. Privados de su plena presencia, los saberes de la autoridad cultural pueden ser articulados con formas de saberes "nativos" o enfrentados con estos sujetos discriminados que deben gobernar pero ya no pueden representar. Esto puede llevar, como en el caso de los nativos en las afueras de Delhi, a cuestionar la autoridad que las autoridades (la *Biblia* incluida) no pueden sostener. Ese proceso no es la deconstrucción de un sistema cultural desde los márgenes de su propia aporía ni, como en la "Doble Sesión" de Derrida, el mimo que habita la mímesis. El despliegue de hibridez, su "réplica" peculiar, aterroriza a la autoridad con el *ardid* del reconocimiento, su mimetismo, su burla.

Esa lectura de la hibridez de la autoridad colonial altera profundamente la demanda que figura en el centro del mito originario del poder colonialista. Es la demanda de que el espacio a ocupar sea ilimitado, su realidad *coincidente* con la emergencia de un relato e historia imperialista, su discurso no *dialógico*, su enunciación *unitaria*, no marcada por la huella de la diferencia. Es una demanda que es reconocible en un espectro de discursos "civiles" occidentales donde la presencia de la. "colonia" suele alienar su propio lenguaje de libertad y revela sus conceptos universalistas de trabajo y propiedad como prácticas ideológicas y tecnológicas particulares, postiluministas. Veamos, por ejemplo: la noción que se hacía Locke de los desiertos de Carolina. "Así, en el comienzo, todo el Mundo era *América"*; el emblema de Montesquieu del derroche y el desorden en la vida y trabajo en las sociedades despóticas, "Cuando los salvajes de Louisiana quieren fruta, cortan el árbol de raíz, y toman la fruta"; la creencia de Grant en la imposibilidad de la ley y la historia en la India hinduista y musulmana, "donde las traiciones y las revoluciones son continuas; por medio de las cuales el insolente y el abyecto suelen cambiar de lugar"; o el mito sionista contemporáneo del olvido de Palestina, "de un territorio *entero*", escribe Said, "esencialmente no usado, no apreciado, malentendido [...] *que puede hacerse* útil, apreciado, comprensible".[24]

La voz de mando es interrumpida por preguntas que surgen de estos sitios y circuitos de poder heterogéneos que, aunque momentáneamente "fijados" en el alineamiento autoritativo de los sujetos, debe ser re-presentado continuamente en la producción del terror o el miedo. La amenaza paranoide del híbrido es finalmente incontenible porque quiebra la simetría y dualidad *yo*[*self*]/*otro*, adentro/afuera. En la productividad del poder, las fronteras de la autoridad (sus efectos de realidad) están siempre asediados por "la otra escena" de fijaciones y fantasmas.

Ahora podemos comprender el vínculo entre lo psíquico y lo político que es sugerido en la figura de habla de Frantz Fanon: el colonialista es un exhibicionista, porque su *preocupación* por la seguridad le hace "recordar en alta voz al nativo que allí sólo él es el amo".[25] El nativo, capturado en las cadenas de mando colonialista, logra una "seudopetrificación" que lo incita y excita más aún, haciendo temerosa y ambivalente la frontera colono-nativo. Lo que entonces se presenta como el sujeto de la autoridad en el discurso del poder colonial es, de hecho, un deseo que excede a tal punto la autoridad original del libro y la visibilidad inmediata de su escritura metafórica que nos vemos llevados a preguntar: ¿qué quiere el poder colonial? Mi respuesta está sólo parcialmente de acuerdo con el *vel* de Lacan o el velo de Derrida. Pues el deseo del discurso colonial es una escisión de la hibridez que es *menos que uno* y *doble;* y si eso suena enigmático es porque su explicación tiene que presentar sus respetos a la autoridad de esas prudentes preguntas que hacen los nativos, con tanta insistencia, al libro inglés.

Las preguntas nativas literalmente vuelven un enigma el origen del libro. Primero: *¿cómo puede salir la palabra de Dios de las bocas comedoras de carne de los ingleses?*, pregunta que enfrenta el supuesto unitario y universalista de la autoridad con la diferencia cultural de su momento histórico de enunciación. Y más tarde: *¿cómo puede ser un Libro europeo, cuando creemos que es un don de Dios a nosotros? Él nos lo mandó en Hurdwar.* Esto no es una mera ilustración de lo que Foucault llamaría los efectos capilares de la microtécnica del poder. Revela el poder penetrador *(tanto* físico como social) de la tecnología de la palabra impresa a comienzos del siglo XIX en la India rural. Imaginemos la escena: la Biblia, quizá traducida a un dialecto indio norteño como el brigbhasha, entregada gratuitamente o por una rupia dentro de una cultura donde por lo general sólo los hindúes de casta poseían un ejemplar de las Escrituras, recibido con veneración por los nativos como una novedad y a la vez como una deidad doméstica. Los registros misioneros contemporáneos revelan que hacia 1815, sólo en la India Media, podríamos haber presenciado el espectáculo del Evangelio "haciendo su propio trabajo", como lo decían los evangelistas, en al menos ocho idiomas y dialectos, con una primera edición de entre mil y diez mil ejemplares en cada traducción.[26] Es la fuerza de estas prácticas colonialistas lo que produce la tensión discursiva entre Anund Messeh, la dirección de cuya interpelación *presupone* su autoridad, y los nativos que cuestionan la presencia inglesa, revelando la hibridez de la autoridad e insertando sus interrogantes insurgentes en los intersticios.

El carácter subversivo de las preguntas nativas sólo puede ser entendido cuando reconocemos la renegación estratégica de la diferencia cultural/histórica en el discurso evangélico de Anund Messeh. Después de introducir la *presencia* del inglés y su *intercesión* ("Dios le dio el Libro mucho tiempo atrás a los Sahibs, y ELLOS nos lo enviaron a nosotros"), reniega esa "imposición" político/lingüística atribuyendo la intercesión de la Iglesia al poder de Dios y a la autoridad recibida de la letra. Lo renegado no es enteramente visible en las afirmaciones contradictorias de Anund Messeh, en el nivel de lo "enunciado". Lo que debe ocultar él, así como la Biblia-disfrazada inglesa, son sus particulares condiciones enunciatorias, esto es, el designio del Plan Burdwan de reclutar "nativos" para destruir la cultura y religión nativas. Esto se hace mediante la producción repetida de una narrativa teleológica del testimonio evangélico: avidez de conversión, brahmanes despojados y reuniones cristianas. La ascendencia divina de los ingleses es a la vez lineal y circular: "Esta PALABRA es de Dios, y no de los hombres; y cuando ÉL haga comprender a vuestros corazones, entonces ustedes lo entenderán CORRECTAMENTE".

La "evidencia" histórica del Cristianismo es claramente visible a todos, dirían los evangelistas, con la ayuda del libro *Evidences of Christianity* (1791) de William Paley, el manual de misionero más influyente a lo largo

de todo el siglo XIX. La autoridad milagrosa del Cristianismo colonial, habrían sostenido, está precisamente en su calidad a la vez de inglés y universal, empírica y sobrenatural, pues "¿acaso no deberíamos esperar que un Ser semejante, en ocasiones de especial importancia, pueda interrumpir el orden que él ha establecido?"[27] La Palabra, no menos teocrática que logocéntrica, habría dado ciertamente un testimonio absoluto del evangelio de Hurdwar, si no hubiera sido por el hecho un tanto lamentable de que la mayoría de los hindúes eran vegetarianos.

Tomando posición en el terreno de la ley dietética, los nativos resisten a la equivalencia milagrosa de Dios y el inglés. Introducen la práctica de la diferenciación cultural colonial *como* una *función enunciativa* indispensable en el discurso de la autoridad, una función que Foucault describe como ligada a

> un "referencial" que [...] da forma al lugar, la condición, el campo de emergencia, la *autoridad para diferenciar* entre individuos u objetos, estados de cosas y relaciones que son puestas en juego por la proposición misma; define las posibilidades de aparición y delimitación.[28]

A través de las extrañas preguntas de los nativos es posible ver, con mirada histórica, a qué hicieron resistencia al cuestionar la presencia del inglés, como mediación religiosa y como medio cultural y lingüístico. ¿Cuál es el valor del inglés al ofrecer la Biblia en hindi? Es la creación de una tecnología de imprenta destinada a producir un efecto visual que no "parecerá el trabajo de extranjeros"; es la decisión de producir folletos simples, resumidos, de la narrativa más simple que pueda inculcar el hábito de la "lectura solitaria, privada", como escribió un misionero en 1816, de modo que los nativos puedan resistir al "monopolio de saber" de los brahmanes y disminuir su dependencia de sus propias tradiciones religiosas y culturales; es la opinión del Reverendo Donald Corrie de que "al aprender inglés adquieren ideas nuevas, y de la mayor importancia, respecto de Dios y su gobierno" (MR, julio de 1816, pág. 193; noviembre de 1816, págs. 444-45; marzo de 1816, págs. 106-7). Es la astuta visión de un nativo desconocido, en 1819:

> Por ejemplo, tomo un libro vuestro y lo leo un tiempo, y ya sea que me haga cristiano o no, dejo el libro en mi familia: después de mi muerte, mi hijo, en la convicción de que yo no habría dejado nada inútil o malo en mi casa, mirará el libro, comprenderá su contenido, pensará que su padre le dejó a él el libro, y se volverá cristiano.
>
> *MR*, enero de 1819, pág. 27

Cuando los nativos piden un Evangelio indianizado, están usando los poderes de la hibridez para resistir al bautismo y poner al proyecto de la

conversión en una posición imposible. Las evidencias del Cristianismo prohibían cualquier adaptación de la Biblia, pues, como predicaba el obispo de Calcuta en el sermón de Navidad de 1715:

> Quiero decir que es una Religión Histórica: la Historia de toda la dispensa está ante nosotros desde la creación del mundo hasta la hora presente: y es en todo momento consistente consigo misma y con los atributos de Dios.
>
> *MR*, enero de 1817, pág. 31

La estipulación de los nativos de que sólo la conversión en masa los persuadiría de aceptar el sacramento se relaciona con una tensión entre el celo misionero y los Estatutos de la East India Company en 1814, que desaconsejaban vigorosamente ese proselitismo. Cuando hacen estas demandas híbridas interculturales, los nativos están a la vez desafiando los límites del discurso y cambiando sutilmente sus términos al instalar otro espacio específicamente colonial para las negociaciones de la autoridad cultural. Y lo hacen bajo la mirada del poder, mediante la producción de saberes y posicionalidades "parciales" de acuerdo con mi explicación anterior y más general sobre la hibridez. Esos objetos de saber hacen enigmáticos los significantes de autoridad de un modo que es "menos que uno y doble". Cambian sus condiciones de reconocimiento a la vez que mantienen su visibilidad; introducen una falta que luego es representada como una duplicación de mimetismo. Esta modalidad de perturbación discursiva es una práctica aguda, parecida a la de los pérfidos barberos de los bazares de Bombay que no atracan a sus clientes con el brutal *vel* lacaniano, "La bolsa o la vida", dejándolos con nada. No, estos astutos ladrones orientales, con mucha mayor habilidad, meten los dedos en el bolsillo del cliente a la vez que exclaman "¡cómo brilla la cara del señor!" y agregan, en un susurro, "¡pero ha perdido el valor!"

Y este cuento de viajeros, contado por un nativo, es un emblema de esa forma de escisión (menos que uno y doble) que he sugerido para la lectura de la ambivalencia de los textos culturales coloniales. Al distanciar la palabra de Dios del medio inglés, las preguntas de los nativos cuestionan el orden lógico del discurso de la autoridad: "Estos libros [...] enseñan la religión de los Sahibs europeos. Es el libro DE ELLOS; y lo imprimieron en nuestro idioma, para nuestro uso". Los nativos expulsan la cópula, o término mediador, de la ecuación evangélica "poder = saber", que entonces desarticula la estructura de la equivalencia Dios-inglés. Esa crisis en la posicionalidad y proposicionalidad de la autoridad colonialista desestabiliza el signo de la autoridad. La Biblia está ahora lista para lograr una apropiación colonial específica. Por un lado, su presencia paradigmática como la Palabra de Dios es preservada asiduamente; los nativos le dan su aprobación incuestionada sólo a las citas directas de la *Biblia:* "¡Verdad!". La expulsión de la cópula,

empero, vacía la presencia de sus soportes sintagmáticos (códigos, connotaciones y asociaciones culturales que le dan contigüidad y continuidad) que hacen su presencia cultural y políticamente autoritativa.

En este sentido, entonces, puede decirse que la *presencia* del libro ha accedido a la lógica del significante y ha sido "separado", según el uso lacaniano del término, de "sí mismo [*itself*]" . Si, por otro lado, su autoridad, o algún símbolo o sentido de ella, es mantenida (quieras que no, *menos que uno)*, entonces, por el otro, se desvanece. Es en el punto de su desvanecimiento que la metonimia de la presencia queda capturada en una estrategia alienante de duplicación o repetición. La duplicación repite la presencia fijada y vacía de la autoridad articulándola sintagmáticamente con una lista de saberes y posicionalidades diferenciales que a la vez alienan su "identidad" y producen formas nuevas de saber, modos nuevos de diferenciación, sitios nuevos de poder.

En el caso del discurso colonial, estas apropiaciones sintagmáticas de la presencia la enfrentan a esas diferencias contradictorias y amenazantes de su función enunciativa que han sido renegadas. En su repetición, estos saberes renegados vuelven para hacer incierta la presencia de la autoridad. Pueden tomar la forma de la creencia múltiple o contradictoria, como en algunas formas de saberes nativos: "Estamos dispuestos a ser bautizados, pero nunca tomaremos el Sacramento". O pueden ser formas de explicación mítica que se niegan a reconocer la agencia de los evangelistas: "Un Ángel del cielo nos la dio (a la *Biblia)*, en la feria de Hurdwar". O pueden ser repeticiones fetichistas de letanía frente a un desafío a la autoridad imposible de responder: por ejemplo, la afirmación de Anund Messeh de que "no es lo que entra por la boca de un hombre lo que lo envilece, sino lo que sale de ella".

En cada uno de estos casos vemos una duplicación colonial que he descripto como un desplazamiento estratégico del valor mediante un proceso de la metonimia de la presencia. Mediante este proceso parcial, representado en sus significantes enigmáticos e inapropiados (estereotipos, bromas, creencia múltiple y contradictoria, y Biblia "nativa") empezamos a captar el sentido de un espacio específico del discurso colonial cultural. Es un espacio "separado", un espacio de *separación* (menos que uno y doble) que ha sido sistemáticamente negado tanto por los colonialistas como por los nacionalistas que han buscado la autoridad en la autenticidad de los "orígenes". Es precisamente como una separación de los orígenes y esencias que este espacio colonial es construido. Es separado, en el sentido en que el psicoanalista francés Victor Smirnoff describe el carácter separado [*separateness*] del fetiche como "algo que vuelve al fetiche fácilmente disponible, de modo que el sujeto puede hacer uso de él a su propio modo y establecerlo en un orden de cosas que lo libera de cualquier subordinación".[29]

La estrategia metonímica produce el significante del *mimetismo* colonial

como el afecto de la hibridez: a la vez un modo de apropiación y de resistencia, del disciplinado al deseante. Como objeto discriminado, la metonimia de la presencia se vuelve soporte de un voyeurismo autoritario, tanto mejor para exhibir el ojo del poder. Después, cuando la discriminación se vuelve afirmación del híbrido, la insignia de la autoridad se vuelve una máscara, una burla. Después de nuestra experiencia de la interrogación nativa, es difícil estar enteramente de acuerdo con Fanon en que la elección psíquica es "volverse blanco o desaparecer".[30] Queda la tercera elección, más ambivalente: el camuflaje, el mimetismo, la piel negra/máscaras blancas. Lacan escribe:

> El mimetismo revela algo en la medida en que es distinto de lo que podría ser llamado un *sí mismo* que está detrás. El efecto del mimetismo es el camuflaje, en el sentido estrictamente técnico. No es una cuestión de armonizar con el fondo sino de volverse moteado contra un fondo moteado; exactamente como la técnica de camuflaje practicada en la guerra humana.[31]

Leído como una mascarada de mimetismo, el cuento de Anund Messeh emerge como un *cuestionamiento* de la autoridad colonial, un espacio de combate. En la medida en que el discurso es una forma de la guerra defensiva, el mimetismo marca esos momentos de desobediencia civil dentro de la disciplina de la urbanidad: signos de resistencia espectacular. Entonces las palabras del amo se vuelven el sitio de la hibridez (el signo guerrero y subalterno del nativo), entonces podemos no sólo leer entre líneas sino aun intentar cambiar la realidad a menudo coercitiva que ellos contienen de modo tan lúcido. Es con este extraño sentido de una historia híbrida que quiero terminar este capítulo.

Pese a la milagrosa evidencia de Anund Messeh, "los cristianos nativos nunca fueron más que vanos espectros", como escribió J. A. Dubois en 1815, después de veinticinco años en Madrás. Su astuto estado parcial le provocaba un especial temor,

> pues al abrazar la religión cristiana nunca renunciaban por completo a sus supersticiones, hacia las que siempre mantenían una secreta inclinación [...] no hay cristianos *genuinos, sin disfraces,* entre estos indios.
>
> *MR*, noviembre de 1816, pág. 212

¿Y qué del discurso nativo? ¿Quién sabe?

El Reverendo señor Corrie, el más destacado de los evangelistas indios, advirtió que

> hasta que no estuvieron bajo la jurisdicción del gobierno inglés, no habían estado acostumbrados a reconocer dónde tienen las propias narices... Esta disposición prevalece, en mayor o menor medida, en los conversos.
>
> *MR*, marzo de 1816, pág. 106-7

El Archidiácono Potts, al ceder su puesto al Reverendo J. P. Sperchneider en julio de 1818, estaba más preocupado aún:

> Si se los apura con sus groseros e indignos errores sobre la naturaleza y voluntad de Dios o las monstruosas locuras de su fabulosa teología, lo dejarán pasar quizás con una astuta urbanidad, o con un proverbio sin importancia.
>
> *MR*, septiembre de 1818, pág. 375

¿Fue en el espíritu de esa astuta urbanidad que los cristianos nativos practicaron tan prolongada esgrima verbal con Anund Messeh, y después, ante la mención del bautismo, se excusaron cortésmente: "Ahora debemos volver a casa para la cosecha [...] quizás el año que viene podamos ir a Meerut" ?

¿Y cuál es la importancia de la *Biblia*? ¿Quién sabe?

Tres años antes de que los cristianos nativos recibieran la *Biblia* en Hurdwar, un maestro de escuela llamado Sandappan escribía desde el sur de la India, pidiendo una *Biblia:*

> Rev. Fr. Tened piedad de mí. Entre los muchos mendigos ansiosos por las Sagradas Escrituras soy el principal y más ansioso de los mendigos. La riqueza de los dadores de este tesoro es tan grande que entiendo que este libro sea leído en los mercados de arroz y sal.
>
> *MR*, junio de 1813, págs. 221-2

Pero en 1817, el mismo año que el milagro en las afueras de Delhi, un muy experimentado misionero escribía con considerable indignación:

> Aun así, todos recibirán con alegría una *Biblia*. ¿Y por qué? Para poder guardarla como una curiosidad; venderla por unas monedas; o usar el papel. [...] Algunos las han trocado en los mercados. [...] Si estas observaciones tienen alguna base, entonces una distribución indiscriminada de las Escrituras, a cualquiera que pueda querer una *Biblia,* puede ser poco más que una pérdida de tiempo, un desperdicio de dinero y un derroche de expectativas. Pues cuando el público oye de tal cantidad de Biblias distribuidas, esperan oír pronto de una cantidad correspondiente de conversiones.
>
> *MR*, mayo de 1817, pág. 186

NOTAS

1. R. Southey, *Letters from England* (comp. con introducción de J. Simmons), Cresset Press, Londres, 1952.

2. *The Missionary Register,* Church Missionary Society, Londres, enero de 1818, págs. 18-19; todas las referencias posteriores a esta obra, abreviada *MR*, serán incluidas en el texto, con las fechas y número de páginas entre paréntesis.

3. J. Conrad, *Heart of Darkness,* comp. Paul O'Prey, Harmondsworth, Penguin, 1983, págs. 71, 72.

4. V. S. Naipaul, "Conrad's darkness", en *The Return of Eva Peron,* Harmondsworth, Penguin, 1974, pág. 233.

5. "Efectos generales del trabajo del sueño: los pensamientos latentes son transformados en una formación manifiesta en la que no son fácilmente reconocibles. No son sólo transpuestos, podría decirse, en otra clave, sino que *también son distorsionados de tal modo que sólo un esfuerzo de la interpretación puede reconstituirlos",* J. Laplanche y J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-analysis,* trad. D. Nicholson-Smith, Londres, The Hogarth Press, 1980, pág. 124 (las bastardillas son mías). Véase también el excelente capítulo "Metapsychology set apart", en S. Weber, *The Legend of Freud,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, págs. 32-60.

6 J. Derrida, *Dissemination,* trad. Barbara Johnson, Chicago, Chicago University Press, 1981, págs. 189-90; todas las referencias posteriores a esta obra, abreviada D, serán incluidas en el texto.

7. J. Conrad, *Heart of Darkness, op. cit.,* pág. 45.

8. F. Nietzsche, *Untimely Meditations,* trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pág. 71.

9. T. B. Macaulay, "Minute on education", citado en E. H. Cuts, "The background of Macaulay's Minute", *American Historical Review,* vol. 58, julio de 1953, pág. 839.

10. Véase I. Watt, *Conrad in the Nineteenth Century,* Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1979, cap. 4, parte i.

11. Véase Conrad, "Tradition", en *Notes on Life and Letters,* Londres, J. M. Dent, 1925, págs. 194-201.

12. Véase el excelente capítulo "The language properly so-called: the authority of common usage", en J. Barrell, *English Literature in History, 1730-1780: An Equal Wide Survey,* Londres, Hutchinson, 1983, págs. 110-75.

13. J. Conrad, citado en Naipaul, "Conrad's darkness", pág. 236.

14. Véase capítulo 3.

15. M. Foucault, "The confession of the flesh", en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings,* 1972-1977, Colin Gordon (comp.), trad. Gordon *et al.,* Nueva York, Pantheon Books, 1980, pág,. 204.

16. Véase S. Freud, "Beyond the pleasure principle", 1920, trad. y comp. J. Strachey, *Standard Edition,* XVIII, Londres, The Hogarth Press, 1974, págs. 18-25.

17. M. Foucault, "Truth and Power", *Power/Knowledge,* pág. 132.

18. M. Foucault, "The eye of power", *Power/Knowledge,* pág. 154, Y véase págs. 152-6.

19. *Ibid.,* pág. 155.

20. Véase S. Lukes, "Power and authority", en T. Bottomore y R. Nisbet (comps.), *A History of Sociological Analysis,* Nueva York, Basic Books, 1978, págs. 633-76.

21. T. Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism,* Londres, Verso, 1981, pág. 265.

22. F. Fanon, *Toward the African Revolution,* trad. H. Chevalier, Hardmonsworth, Pelican, 1967, pág. 44.

23. Véase Freud, "An outline of psychoanalysis" (1940), trad. y comp. J. Strachey, *SE,* XXIII, Londres, The Hogarth Press, 1973, págs. 59-61.

24. J. Locke, "The second treatise of government", en *Two Treatises of Government,* Nueva York, 1965, pág. 343, parágrafo 59; Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws,* trad. T. Nugent, Nueva York, Hafner, 1949, pág. 57; C. Grant, "Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain"., *Sessional Papers of the East India Company,* vol. X, N° 282 (1812-1813), pág. 70; E. Said, *The Question of Palestine,* Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1979, pág. 85.

25. F. Fanon, *The Wretched of the Earth.* trad. C. Farrington, Harmondsworth, Penguin, 1969, pág. 42.

26. *MR,* mayo de 1916, págs. 181-2.

27. William Paley, citado en D. L. LeMahieu, *The Mind of William Paley: A Philosopher and His Age,* Lincoln, Nebr., Grove Press, 1976, pág. 97.

28. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* trad. A. M. Sheridan, Londres, Tavistock, 1972, pág. 91 (las bastardillas son mías).

29. V. N. Smirnoff, "The fetishistic transaction", en S. Levobici y D. Widlocher (comps.), *Psychoanalysis in France,* Nueva York, International University Press, 1980, pág. 307.

30. Véase Fanon, "The Negro and psychopathology", en *Black Skin, White Masks,* trad. C. Lam Markmann, Nueva York, 1967.

31. J. Lacan, *The Four Fundamental Conceps of Psychoanalysis,* J.-A. Miller (comp.), trad. A. Sheridan, Nueva York, Norton, 1978, pág. 99.

CAPÍTULO VII

ARTICULAR LO ARCAICO
Diferencia cultural y sinsentido colonial

¿Cómo puede captar la mente un país así? Generaciones de invasores lo han intentado, pero siguen en el exilio. Las ciudades importantes que construyen son sólo refugios, sus rencillas el malestar de hombres que no pueden encontrar su camino de vuelta a casa. La India conoce sus problemas. [...] Llama con un "venid" proveniente de sus cien bocas, a través de objetos ridículos y augustos. ¿Pero ir a qué? Eso nunca lo definió. No es una promesa, sólo un llamado.

E. M. FORSTER,
A Passage to India[1]

El Hecho de que yo haya dicho que el efecto de la interpretación es aislar en el sujeto un núcleo, un kern, para usar el término de Freud, de non-sense, *no significa que la interpretación sea en sí misma sin-sentido.*

JACQUES LACAN,
"El campo del otro"[2]

I

Hay una conspiración de silencio alrededor de la verdad colonial, sea ésta cual sea. Hacia el cambio de siglo emerge un mítico silencio magistral en los relatos del imperio, lo que Sir Alfred Lyall llamó "hacer nuestro imperialismo en silencio", Carlyle lo celebró como la "sabiduría de lo factible, "Mirad al inelocuente Brindley [...] ha encadenado los mares", y Kipling encarnó, con suprema elocuencia, en la figura de Cecil Rhodes: "Naciones, no palabras, vinculó para probar / Su fe ante la multitud".[3] Hacia la misma época, de esos oscuros rincones de la Tierra provino otro silencio, más ominoso, que profiere una arcaica "otredad" colonial, que habla en enigmas, obliterando los nombres propios y los lugares propios. Es un silencio que transforma el triunfalismo imperial en el testimonio de la confusión colonial, y quienes oyen su eco pierden sus recuerdos históricos. Es la Voz de la literatura "colonial" del primer modernismo, la compleja memoria cultural de la que está hecha, en una excelente tensión entre el desarraigo [*homelessness*] melancólico del novelista moderno, y la sabiduría del narrador tradicional cuyo arte no trasciende a su propio pueblo.[4]

En *El corazón de las tinieblas* de Conrad, Marlow busca la Voz de Kurtz, sus palabras, "una corriente de luz o el flujo engañoso proveniente del corazón de una impenetrable tiniebla", y en esa búsqueda pierde "lo que está-en la *obra:* la oportunidad de encontrarse a uno mismo".[5] Queda con esas dos palabras inoperables, "¡el Horror, el Horror!". Nostromo se embarca en la misión más desesperada de Su vida con la plata atada por seguridad al cuello "de modo que se hable del asunto cuando los niños sean adultos y los adultos sean viejos", sólo para ser traicionado y zaherido en el silencio de la Gran Isabel, burlado en el fatal llamado del búho: " ¡ Ya-acabo! ¡Ya-acabo!'" ¡se terminó! ¡se terminó![6] Y Aziz, en *Un pasaje a la India,* que se embarca con brío, aunque con no menos desesperación, en su picnic angloindio a las cavernas de Marabar es cruelmente destruido por el eco del Kawa Dol: "Bum, ubum, es el sonido, en la medida en que el alfabeto humano puede expresarlo [...] si uno pronunciaba silencios en ese sitio o citaba poesía sublime, el comentario era el mismo u-bum".[7]

Mientras un silencio repite siniestramente el otro, el signo de la identidad y la realidad que habita la obra del imperio se deshace lentamente. Eric Stokes, en *The Political Ideas of English Imperialism,*[8] describe la misión del trabajo (el medio de reconocimiento para el sujeto colonial) como un rasgo distintivo de la mente imperialista que, desde comienzos del siglo XIX, efectuó "la transferencia de la emoción religiosa a los objetivos seculares". Pero esta transferencia de afecto y objeto nunca se realiza sin una perturbación, un desplazamiento en la representación de la obra misma del imperio. La búsqueda compulsiva de Marlow de esos famosos remaches, para poder seguir adelante con el trabajo, para detener la presa, cede su lugar a la busca compulsiva de la Voz, las palabras a medias perdidas, mentidas, repetidas. Kurtz es sólo una palabra, no el hombre con el nombre; Marlow es sólo un nombre, perdido en el juego narrativo, en la "terrorífica sugestión de palabras oídas en sueños, de frases pronunciadas en pesadillas".[9]

Lo que emerge de la dispersión de la obra es el lenguaje de un sinsentido colonial que desplaza esas dualidades en las que se divide tradicionalmente el espacio colonial: naturaleza/cultura, caos/urbanidad. Ubum o el llamado fatal del búho (¡el horror de esas palabras!) no son descripciones naturalizadas o primitivistas de la "otredad" colonial, son las inscripciones de un silencio colonial incierto que se burla de la actuación social del lenguaje con su sin-sentido; que obstaculiza las verdades comunicables de la cultura con su rechazo a ser traducidas. Estos significantes híbridos son las intimaciones de la otredad colonial que Forster describe tan bien en el llamado de la India a los conquistadores: "Dice 'venid' [...] ¿Pero ir a qué?

* En castellano en el original [n. del t.].

Eso nunca lo definió. No es una promesa, sólo un llamado".[10] Es a partir de esa invitación incierta a interpretar, a partir de esa cuestión del deseo, que puede oírse lejanamente el eco de otra pregunta significativa, la pregunta de Lacan por la alienación del sujeto en el Otro: "Me está diciendo esto, ¿pero qué es lo que quiere?".[11]

"¡Yacabo! ¡Yacabo!" ¡se terminó!... ¡se terminó!: estas palabras no representan el lugar pleno de la diversidad cultural, sino el punto del "desvanecimiento" de la cultura. Despliegan la alienación entre el mito transformacional de la cultura como un lenguaje de universalidad y generalización social, y su función trópica como "traducción" repetida de inconmensurables niveles de vida y significado. La articulación del sinsentido es el reconocimiento del ansioso sitio contradictorio entre lo humano y lo no humano, entre el sentido y el sin-sentido. En ese sentido, estos significantes "sinsentido" [*senseless*] formulan la pregunta de la elección cultural en términos similares al *vel* lacaniano, entre el ser y el sentido, entre el sujeto y el otro, "ni uno ni otro". Ni, en nuestros términos, "trabajo" ni "palabra", sino precisamente el trabajo de la palabra colonial que deja, por ejemplo, la superficie de Nostromo sembrada con los restos de plata -un fetiche, lo llama Emilia; un mal presagio, en palabra de Nostromo, y Gould queda en silencio para siempre-. Trozos y monedas de plata vuelven a contar el cuento que nunca resulta en el sueño narcisístico, dinástico, de la democracia imperial, ni en la banal demanda del capitán Mitchell de un relato de los "hechos históricos".

El trabajo de la palabra impide la pregunta de la asimilación transparente de significados transculturales en un signo unitario de cultura" humana". Entre-medio *(in-between)* de la cultura, en el punto de su articulación de la identidad o diferenciación, aparece la cuestión de la significación. No es simplemente un asunto de lenguaje; es la cuestión de la representación de la diferencia en la cultura -modales, palabras, rituales, costumbres, tiempo-, diferencia inscripta sin un sujeto trascendente que sabe, fuera de una memoria social mimética, y a través del-ubum- núcleo de sin-sentido. ¿Qué ocurre con la identidad cultural, la habilidad de ubicar la palabra correcta en el lugar correcto en el momento correcto, cuando cruza el sin-sentido colonial?

Tal cuestión dificulta el lenguaje del relativismo en el que la diferencia cultural es tratada usualmente como una especie de naturalismo ético, una cuestión de diversidad cultural. "Una cultura plenamente individual es en el mejor de los casos una cosa rara", escribe Bernard Williams en su interesante obra *Ethics and the Limits of Philosophy.*[12] Pero, afirma, la estructura misma del pensamiento ético trata de aplicar sus principios al mundo entero. Su concepto de un "relativismo de la distancia" que es suscripto por una perspectiva epistemológica de la sociedad como un todo dado, busca inscribir la totalidad de otras culturas en una narrativa realista y

concreta que debe precaver, advierte, contra la fantasía de la proyección. No obstante, es seguro que el proyecto mismo del naturalismo ético o el relativismo cultural es alentado precisamente por la repetida amenaza de la *pérdida* de un "mundo teleológicamente significativo", y es la compensación de esa pérdida en la proyección o introyección la que entonces se vuelve la *base* de su juicio ético. Desde los márgenes de su texto, Williams formula, entre paréntesis, una pregunta no distinta de la pregunta por la India de Forster o la pregunta de Lacan por el sujeto: "¿Qué está diciendo en realidad este discurso de la proyección (en medio del naturalismo)? ¿Qué es la pantalla?". No da respuesta.

La enunciación problemática de la diferencia cultural se vuelve, en el discurso del relativismo, el problema de perspectiva de la distancia temporal y espacial. La amenazada "pérdida" de sentido en la interpretación intercultural, que es tanto un problema de la estructura del significante como una cuestión de códigos culturales (la *experiencia* de otras culturas), se vuelve entonces un proyecto hermenéutico para la restauración de la "esencia" cultural o su autenticidad. El problema de la interpretación en el discurso cultural colonial, empero, no es un problema epistemológico que emerge porque los objetos coloniales aparecen *antes que,* y *ante,* los ojos del sujeto en una desconcertante diversidad. Ni es simplemente una querella entre culturas holísticas preconstituidas, que contienen dentro de sí los códigos por los que pueden ser leídas legítimamente. La cuestión de la diferencia cultural como quiero proponerla no es lo que Adela Quested curiosamente identificó como una "dificultad angloindia", un problema causado por la pluralidad cultural. Y para la cual en su opinión la única respuesta podía ser la negación superadora [*sublation*] de la diferenciación cultural en un universalismo ético: "Es por eso que quiero la 'religión universal' de Akbar, o su equivalente, para mantenerme decente y sensata".[13] La diferencia cultural, como la experimentó Adela, en el sinsentido de las cavernas de Marabar, no es la adquisición o acumulación de conocimiento cultural adicional; es la extinción trascendente, aunque momentánea, del objeto de la cultura reconocible en el artificio alterado de su significación, en el borde de la experiencia.

¿Qué sucedió en las cavernas de Marabar? *Allí,* la pérdida del relato de la pluralidad cultural; *allí,* la implausibilidad de la conversación y la conmensurabilidad; *allí* la realización de un presente colonial indecidible y siniestro, una dificultad angloindia, que se repite pero nunca se representa plenamente: "Venid [...] ¿Pero a qué?"; recordemos la invocación de la India. Aziz es incurablemente inadecuado respecto de los hechos, porque es sensible, porque la pregunta de Adela sobre la poligamia tiene que ser formulada desde la mentalidad de él. Adela, tratando obsesivamente de pensar el incidente, somatiza la experiencia en repetidas narrativas histéricas. Su cuerpo, como el de Sebastián, es cubierto con espinas de cactus, y su

mente que intenta la renegación [*disavow*] del cuerpo (el de ella, el de él), vuelve al cuerpo de modo obsesivo: "Ahora, todo se transfería a la superficie de mi cuerpo. [...] Él en realidad nunca me tocó. [...] Todo parece tan absurdo [...] una especie de sombra". Es la cámara de ecos de la memoria:

> "Qué apuesto pequeño oriental [...] una belleza, cabello abundante, piel buena [...]. No hay nada del vagabundo en su sangre [...] él podría atraer a mujeres de su raza y rango: ¿tiene usted una esposa o muchas?" "Malditos sean los ingleses, aun en sus mejores cosas", dice [...] "Recuerdo, recuerdo haber rascado el muro con la uña para producir el eco [...]" dice ella. [...] Y después el eco [...] "Ubum".[14]

En esta performance del texto, he tratado de articular el desorden enunciatorio del presente colonial, la escritura de la diferencia cultural. Se sitúa en la puesta en escena del significante colonial, en la incertidumbre narrativa del inter-medio [*in-between*] de la cultura: entre el signo y el significante, ni uno ni otro, ni sexualidad ni raza ni, simplemente, memoria ni deseo. La apertura articulada inter-media que trato de describir está bien presentada en la colocación o espaciamiento que hace Derrida del himen. En el contexto del extraño juego de memoria cultural y deseo colonial en las cavernas de Marabar, las palabras de Derrida resuenan ominosamente.

> No es ni deseo ni placer sino entre los dos. Ni futuro ni presente, sino entre los dos. Es el himen lo que el deseo sueña con horadar, con romper en un acto de violencia que es (al mismo tiempo o entre tanto) amor y crimen. Si uno cualquiera *tuviera* lugar, no habría himen. [...] Es una operación que *a la vez* siembra la confusión *entre* opuestos y se alza *entre* los opuestos "al mismo tiempo".[15]

Es una indecidibilidad que surge de cierta sustitución culturalista, que Derrida describe como un antietnocentrismo que se piensa como etnocentrismo mientras "silenciosamente impone sus conceptos normativos de habla y escritura".[16]

II

En el lenguaje epistemológico de la descripción cultural, el objeto de la cultura llega a ser inscripto en un proceso que Richard Rorty describe como esa confusión entre justificación y explicación, la prioridad del conocimiento "de" respecto del conocimiento "que": la prioridad de la relación visual entre personas y objetos por sobre la relación justificactoria, textual, entre proposiciones. Es precisamente esa prioridad del ojo sobre la

inscripción, o de la Voz sobre la escritura, la que insiste en la "imagen" del conocimiento como confrontación entre el yo y el objeto de creencia visto a través del espejo de la Naturaleza. Esa visibilidad epistemológica reniega la metonimia del momento colonial, porque su relato de los conocimientos culturales ambivalentes, híbridos (ni "uno" ni "otro") es etnocéntricamente elidido en la búsqueda de conmensurabilidad cultural, como lo describe Rorty: "Ser racional es encontrar el conjunto adecuado de términos al que deberían traducirse todas las contribuciones si se quiere hacer posible el acuerdo".[17] Y ese acuerdo lleva inevitablemente a una transparencia de la cultura que debe ser pensada fuera de la significación de la diferencia; lo que Ernest Gellner ha resuelto de modo simplista en su obra reciente sobre el relativismo como la diversidad del hombre en un mundo unitario. Un mundo que, si es leído como "palabra" en el pasaje siguiente, ilustra la imposibilidad de significar, dentro de su lenguaje evaluativo, los valores de la anterioridad y la alteridad que habitan el sin-sentido colonial.

Gellner escribe:

> Suponemos la regularidad de la naturaleza, el carácter sistemático del mundo, no porque sea demostrable sino porque cualquier cosa que eluda ese principio también elude el conocimiento real; si se pretende que el conocimiento acumulativo y comunicable sea posible en absoluto, entonces debe aplicársele el principio de orden. [...] Las explicaciones asimétricas, idiosincrásicas, son inútiles; no son explicaciones.[18]

Es el horizonte del holismo, al que aspira la autoridad cultural, el que se vuelve ambivalente en el significante colonial. Para ponerlo en forma sucinta, se vuelve el "entre" dialéctico de la estructura disciplinaria de la cultura: *entre* los motivos inconscientes y los conscientes, *entre* las categorías indígenas y las racionalizaciones conscientes, *entre* los pequeños actos y las grandes tradiciones, en palabras de James Boon,[19] en algo más cercano al "*entre*" de Derrida, que siembra confusión entre opuestos y a la vez se encuentra entre oposiciones. El significante colonial (ni uno ni otro) es, no obstante, un acto de significación ambivalente que literalmente escinde la diferencia entre las oposiciones binarias o polaridades mediante las cuales pensamos la diferencia cultural. En el acto enunciatorio de la escisión, el significante colonial crea sus estrategias de diferenciación que producen una indecidibilidad entre contrarios u oposiciones.

Las "sinapsis simbólicas"[20] de Marshall Sahlins producen diferenciaciones homólogas en la conjunción de oposiciones de diferentes planos culturales. Los operadores culturales de James Boon producen el efecto *Traviata* (cuando Amato del Passato se transforma en el sublime dueto *Grandio)* como un momento que recuerda, en sus palabras, la génesis de la significación. Es un momento que aparea los fonemas correctos con el

sistema del lenguaje, produciendo desde diferentes órdenes u oposiciones un estallido de significación en referencia cruzada dentro de la performance cultural "actual". En estas dos influyentes teorías del concepto cultural, la generalizabilidad cultural es eficaz en la medida en que la diferenciación es homóloga, y la génesis de la significación es recuperada en la actuación de la referencia cruzada.

Lo que he sugerido antes, respecto del significante cultural colonial, es precisamente la pérdida radical de ese ensamblaje homólogo o dialéctico de la parte y el todo, la metáfora y la metonimia. En lugar de referencias cruzadas hay un corte cruzado eficaz y productivo a lo largo de los sitios de significación social, que borra el sentido dialéctico y disciplinario de la referencia y pertinencia cultural. Es en este sentido que las palabras y escenas culturalmente inasimilables del sinsentido, con las que empecé (el Horror, el Horror, el llamado fatal del búho, las cavernas de Marabar) suturan el texto colonial en un tiempo y verdad híbridos que sobreviven a, y subvierten, las generalizaciones de la literatura y la historia. Ahora quiero referirme a la ambivalencia del presente colonial en marcha, y sus articulaciones contradictorias de poder y saber cultural.

III

Por supuesto, la ambivalencia enunciatoria de la cultura colonial no puede ser derivada directamente del "pulso temporal" del significante; la regla del imperio no debe ser alegorizada en la falta de reglas de la escritura. No obstante, hay un modo de enunciación que resuena a través de los anales de la historia colonial india del siglo XIX, donde una extraña figura discursiva de la indecidibilidad emerge dentro de la autoridad cultural, entre el conocimiento de la cultura y el hábito del poder. Es una negación del momento *Traviata;* es un momento en que la imposibilidad de nombrar la diferencia de la cultura colonial aliena, en su forma misma de articulación, los ideales culturales colonialistas de progreso, devoción, racionalidad y orden.

Podemos oír en la paradoja central de la educación y conversación misionera, en la monumental *India and India Missions* (1839) de Alexander Duff: "No me enviéis hombres compasivos aquí, pues sus corazones no tardarán en quebrarse; no me enviéis hombres compasivos aquí, donde millones perecen por falta de conocimiento". [21] Puede oírse en el momento aporético de la Conferencia Rede (1875) de Sir Henry Maine, y se vuelve a repetir en su contribución al definitivo volumen conmemorativo de Humphry Ward sobre el reinado de la Reina Victoria:

> Como se ha dicho con verdad, los amos británicos de la India son como hombres obligados a mantener la hora justa en dos longitudes a la vez. No obs-

tante, la posición paradójica debe ser aceptada en el más extraordinario experimento, el Gobierno Británico de la India, el gobierno virtualmente despótico de una colonia por un pueblo libre.[22]

La paradoja es al fin expuesta plenamente en el importante ensayo de Fitzjames Stephen sobre "Los fundamentos del gobierno de la India", en su oposición a la Ley Ibert, oportunidad que usa para atacar el gobierno utilitario y liberal de la India.

> Un barril de pólvora puede ser inofensivo o puede explotar, pero no se lo puede educar de modo que sirva como combustible doméstico haciéndolo explotar de a poco. ¿Cómo es posible enseñar a grandes masas de hombres que deberían estar más bien insatisfechas con un gobernante extranjero, pero no mucho; que deberían expresar su descontento en palabras y en votos, pero no en actos; que deberían pedirle ésta y aquella reforma (que no entienden ni les importa) pero de ningún modo deberían sublevarse contra él?[23]

Estas declaraciones no deben ser descartadas como doble discurso imperialista; de hecho, su reconocimiento desesperado de una aporía en la inscripción del imperio es lo que las vuelve notables. Su performance de una cierta escritura incierta dentro del discurso anómalo del "presente" de la gobernabilidad [*governmentality*] colonial es lo que me interesa. Y no sólo a mí. Pues estas enunciaciones representan lo que considero esa temporalidad instantánea, ambivalente, que demuestra el giro del evolucionismo al difusionismo en el discurso culturalista de la gobernabilidad colonial; una ambigüedad que articula las políticas normalmente opuestas de los utilitarios y los comparativistas en el debate de mediados del siglo XIX sobre el "progreso" cultural y la política colonial. De acuerdo con John Burrow, esa ambivalencia fue marcadamente representativa del ejercicio del poder cultural, pues, como escribe en *Evolution and Society*

> cuando quieren destacar el hecho de la continuidad, la similitud entre las instituciones bárbaras y las del pasado europeo, o incluso del presente, hablan en un estilo evolutivo. Pero casi con la misma frecuencia hablan en términos de clara dicotomía: status y contrato, progresista y no progresista, bárbaro y civilizado.[24]

En estas declaraciones históricas gnómicas, aunque cruciales, se despliegan los márgenes de la idea disciplinaria de cultura representada en la escena colonial: Gran Bretaña/India, Nostromo, ubum; cada nominación cultural representa la imposibilidad de identidad transcultural o sinapsis simbólicas; cada vez repiten la incompletud de la traducción. Es esa figura de la duda la que persigue la nominación que impone Henry Maine en la India: en su ensayo sobre la "Observación de la India", ésta es una figura de profunda incertidumbre intelectual y ambivalencia gubernamental.

Si la India es una reproducción del común origen ario, en el discurso de Maine es también una perpetua repetición de ese origen como un remanente del pasado; si ese remanente de la India es el símbolo de un pasado arcaico, es también el significante de la producción de un pasado-en-el-presente discursivo; si la India es el objeto inminente del conocimiento clásico y teórico, la India es también el signo de su dispersión en el ejercicio del poder; si la India es la equivalencia metafórica que autoriza la apropiación y la naturalización de otras culturas, entonces la India es también el proceso repetitivo de la metonimia reconocida sólo en sus remanentes que son, a la vez, los signos de la alteración y los soportes de la autoridad colonial. Si la India es el símbolo originario de la autoridad colonial, es el signo de una dispersión en la articulación del conocimiento autoritativo; si la India es una realidad rúnica, la India es también la ruina del tiempo; si la India es la semilla de la vida, la India es un monumento a la muerte. La India es la perpetua generación de un pasado-presente que es el momento incierto y perturbador de la intervención colonial y la verdad ambivalente de su enunciación.

Estos momentos de indecidibilidad no deben ser vistos sólo como contradicciones en la idea o ideología del imperio. No efectúan una represión sintomática de la dominación o el deseo que eventualmente será negado superadoramente [*sublated*] o circulará interminablemente en el desamparo de un relato identificatorio. Esas enunciaciones de diferencia colonial de culturas están más próximas en espíritu a lo que ha esbozado sugestivamente Foucault, al describirlas como la repetibilidad material de la proposición. Tal como yo entiendo el concepto (y se trata de mi reconstrucción tendenciosa) es una insistencia en la *superficie de emergencia* tal como estructura el presente de su enunciación: lo histórico capturado fuera de la hermenéutica del historicismo; el sentido captado no en relación con algún no-dicho o polisemia, sino en su producción de una *autoridad para diferenciar*. El sentido de la proposición no es ni sintomático ni alegórico. Es un status de la autoridad del sujeto, un presente performativo en el que la proposición se vuelve a la vez apropiada y objeto de apropiación; repetible, razonable, instrumento de deseo, elemento de una estrategia. Esa repetición estratégica al nivel enunciativo no requiere ni un análisis simplemente formal ni una investigación semántica ni verificación, sino, y aquí cito, "el análisis de las relaciones entre la proposición y los espacios de diferenciación, en el cual la proposición misma revela las diferencias".[25] La repetibilidad, en mis términos, es siempre la repetición en el acto mismo de la enunciación, algo otro, una diferencia que es un tanto extraña, como Foucault llega a definir la representabilidad de la proposición: "Quizás es como lo demasiado conocido que constantemente se nos escapa", escribe, como "esas famosas transparencias que, aunque no ocultan nada en su densidad, de todos modos no son enteramente claras. El nivel enunciativo emerge en su misma proximidad".[26]

Si a primera vista las proposiciones de Duff, Maine y Fitzjames Stephen son los lugares comunes no comunes de la historia colonial o imperial, entonces, doblemente inscripta, su diferencia emerge con toda claridad entre líneas; el "inter-medio" temporal del pasado-presente de Maine que sólo nombrará a la India como una modalidad de incertidumbre discursiva. De la imposibilidad de mantenerse en hora en dos longitudes y la incompatibilidad interna de imperio y nación en el discurso anómalo del progresismo cultural, emerge una ambivalencia que no es ni el cuestionamiento de términos contradictorios ni el antagonismo de la oposición dialéctica. En estos casos de alienación social y discursiva no hay reconocimiento de amo y esclavo, sólo la cuestión del amo esclavizado, el esclavo sin amo.

En la enunciación del presente colonial, entre-medio de las líneas, se articula una escisión del discurso de la gobernabilidad cultural en el momento de su enunciación de autoridad. Según Frantz Fanon, es un momento "maniqueo" que divide el espacio colonial: una división maniquea, dos zonas que están opuestas pero no al servicio de una "unidad superior".[27] Las metáforas maniqueas de Fanon resuenan con algo de la ambivalencia discursiva y afectiva que he atribuido al sinsentido arcaico de la articulación cultural colonial, tal como emerge con su borde significatorio, para perturbar los lenguajes y lógicas disciplinarios del concepto de cultura mismo. "Los símbolos de lo social (la policía, el clarín de las barracas, los desfiles militares y las banderas al viento) son al mismo tiempo inhibitorios y estimulantes: 'No te atrevas a moverte. [...] Prepárate para atacar'."[28] Si Fanon dispone la escena de la escisión alrededor de los siniestros y traumáticos fetiches del poder colonial, Freud, al describir las circunstancias sociales de la escisión en su ensayo sobre "Fetichismo", repite el temor político de mis ejemplos del sinsentido colonial. "Un adulto", escribe Freud, "puede experimentar un pánico semejante cuando corre la voz de que el trono y el altar están en peligro, y ello conducirá a similares *consecuencias ilógicas*".[29]

La escisión constituye una estrategia intrincada de defensa y diferenciación en el discurso colonial. Dos actitudes independientes y contradictorias habitan *el mismo lugar*, una de ellas da cuenta de la realidad, la otra está bajo la influencia de instintos que separan el yo [*ego*] de la realidad. Esto resulta en la producción de una creencia múltiple y contradictoria. El momento enunciatorio de la creencia múltiple es tanto una defensa contra la angustia de la diferencia, como *productiva* en sí misma de diferenciaciones. La escisión es entonces una forma de la incertidumbre y angustia enunciatorias e intelectuales que surgen del hecho de que la renegación no es meramente un principio de negación o elisión; es una estrategia para articular proposiciones de creencia contradictorias y contemporáneas. Mis textos de sinsentido colonial y aporía imperial tienen que negociar su autoridad discursiva desde ese espacio enunciatorio, donde el trabajo de la

significación *vacía* el acto de sentido al articular una respuesta escindida: "Ubum", "mantener la hora en dos longitudes".

La ambivalencia, en el punto de renegación *(Verleugnung)*, es descripta por Freud como la vicisitud de la idea, en contraste con la vicisitud del afecto, que es la represión *(Verdrängung)*. Es crucial comprender, y no siempre se lo nota, que el proceso de renegación, aun cuando niega la visibilidad de la diferencia, produce una estrategia para la negociación del conocimiento de la diferenciación. Estos saberes dan sentido al trauma y sustituyen la ausencia de visibilidad. Es precisamente una de esas vicisitudes de la idea de cultura en su enunciación colonial, la cultura articulada en el punto de su borramiento, lo que vuelve sin-sentido los sentidos disciplinarios de la cultura misma. Un sin-sentido colonial, empero, que es productivo de estrategias poderosas, aunque ambivalentes; de la autoridad y la resistencia cultural.

Tiene lugar, entonces, lo que podemos describir como la estrategia "normalizante" de la escisión discursiva, cierta contención anómala de la ambivalencia cultural. Es visible en el ataque de Fitzjames Stephen a la indecidibilidad del ejercicio de gobierno colonial, liberal y utilitario. Lo que estructura su proposición es la amenazante producción de incertidumbre que habita el sujeto discursivo y se burla del propio sujeto liberal ilustrado de la cultura. Pero la amenaza de pérdida de sentido, la vuelta al caos, es necesaria para mantener la vigilancia respecto del trono y el Altar, para reforzar la beligerancia de la civilización británica, que si quiere ser autoritativa, escribe Fitzjames Stephen, no debe retroceder ante la afirmación abierta, directa y sin reticencias de la anomalía del gobierno británico de la India. Esta anomalía insoluble preocupó a la opinión ilustrada a todo lo largo del siglo XIX; en palabras de Mill, "el gobierno de un pueblo por sí mismo tiene un sentido y una realidad; pero el gobierno de un pueblo por otro no existe y no puede existir".[30] La afirmación abierta de lo anómalo produce una alternativa cultural imposible: la civilización o la amenaza de caos (una u otra) mientras que la alternativa discursiva requiere continuamente ambas, y la práctica de poder es imaginada, una vez más en forma anómala, como "el gobierno virtualmente despótico de una colonia por un pueblo libre", una vez más ni uno ni otro.

IV

Si esta mala traducción del poder democrático repite la "anomalía" de la autoridad colonial (el espacio colonial sin un nombre propio), la pedagogía evangélica en la década de 1830 transforma la "incertidumbre intelectual", entre la *Biblia* y el Hinduismo, en una estrategia anómala de interpelación. Con la institución de lo que se llamó "el sistema intelectual"

en 1829, en las escuelas misioneras de Bengala, se desarrolló un modo de instrucción que impuso, según nuestro modelo de escisión del discurso colonial, textualidades contradictorias e independientes de la devoción cristiana y la idolatría pagana para provocar, entre ellas, en una siniestra duplicación, la indecidibilidad. Era una incertidumbre entre verdad y falsedad cuyo objetivo confesado era la conversión, pero cuya estrategia discursiva y política era la producción de duda; no.simplemente duda en el contenido de las creencias, sino duda, o incertidumbre, en el lugar nativo de enunciación; en el punto de la demanda de relato que hacía el colonizador, en el momento de la interrogación del amo. He aquí a Duff, escribiendo en 1835:

> Cuando se le pregunta si no es un imperativo de su fe que, durante el gran festival de Ramadán, todos los fieles ayunen desde el amanecer hasta la puesta de Sol [el mahometano] admite sin vacilación, y sin reticencias, que se trata de una orden que nadie se atreve a quebrar, lo que sería un acto de desprecio hacia Mahoma [...]. Entonces apelamos al indiscutible hecho geográfico de que en las regiones ártica y antártica el período que va entre el amanecer y la puesta de Sol se extiende anualmente por varios meses [...]. O bien su religión no estuvo planeada para ser universal, y en consecuencia no es Divina, o quien escribió el Corán no estaba al tanto del hecho geográfico [...] y en consecuencia era un impostor ignorante. Tan irritado se siente el mahometano [...] que por lo general corta el Nudo Gordiano negando descaradamente el hecho geográfico [...] y muchas, muchas son las glosas e ingeniosos subterfugios a los que se siente llevado a recurrir.[31]

Los brahmanes tratan con igual desprecio no sólo las demostraciones de la ciencia moderna sino "el testimonio mismo de sus ojos". El objetivo confesado de esta mala traducción sistemática, de "este extraer de la metafísica del Corán los dogmas físicos", es institucionalizar un relato de "verosimilitud de toda la proposición", pues en palabras de Duff, "no bien hubo sido anunciada como un hecho la identidad de las dos series de fenómenos, quedó establecida la verdad de la teoría dada". La estrategia normalizadora es, no obstante, una forma de sujeción que requiere precisamente de la enunciación anómala (el sinsentido arcaico de la mala lectura banal de la mitología como hecho geográfico) de modo que, como escribe Duff, "hubo una especie de guerra silenciosa mantenida todo el tiempo -máquinas autoexplosivas que acechaban invisibles e insospechadas-. [...] Una vez que la herida era infligida, al nativo se le hacía imposible una retirada honorable".[32]

El objetivo es la separacion del alma pagana del subterfugio de su "sistema sutil". La estrategia de escisión es la producción de un espacio de creencia contradictoria y múltiple, aún más astuto y sutil, entre la verosimilitud evangélica y la poesía de los Vedas o el Corán. Se produce un es-

pacio estratégico de enunciación (ni uno ni otro) cuya verdad es poner al nativo en ese momento de enunciación que describen tanto Benveniste como Lacan, donde decir "miento" es, extrañamente, decir la verdad, o viceversa. ¿Quién en realidad es interpelado en la verosimilitud de esa traducción, que debe ser una mala traducción? En esa guerra sutil del discurso colonial acecha el miedo de que al hablar en dos lenguas, el lenguaje mismo quede doblemente inscripto y el sistema intelectual se haga incierto. La interrogación del colonizador se vuelve anómala, "pues cada término que el misionero cristiano pueda emplear para comunicar la verdad divina ya ha sido apropiado como símbolo elegido de algún fatal error homólogo".[33] Si la palabra del amo ya ha sido apropiada y la palabra del esclavo es indecidible, ¿dónde está la verdad del sinsentido colonial?

Subyacente a la incertidumbre intelectual generada por la anomalía de la diferencia cultural hay una cuestión del desplazamiento de la verdad que está a la vez entre y más allá de la hibridez de las imágenes del ejercicio del gobierno [*governance*], o la indecidibilidad entre códigos y textos, o de hecho la imposibilidad de la problemática colonial de Sir Henry Maine: el intento de mantener la hora justa en dos longitudes a la vez. Es un desplazamiento de la verdad en la identificación misma de la cultura, o una incertidumbre en la estructura de la "cultura" como identificación de cierta verdad humana discursiva. Una verdad de lo humano que es el hogar de la cultura; una verdad que "diferencia" las culturas, afirma su importancia humana, la autoridad de su discurso [*address*]. Cuando el mahometano se ve obligado a negar la demostración lógica del hecho geográfico y el hindú se aparta de la evidencia de sus ojos, presenciamos una forma de ambivalencia, un modo de enunciación, una coerción del sujeto nativo en el que no puede existir verdad alguna. No es simplemente una cuestión de la ausencia de racionalidad o moralidad: lleva, a través de esas distinciones históricas y filosóficas de las diferencias culturales, a apoyarse en ese espacio discursivo precariamente vacío donde yace la cuestión de la capacidad humana de la cultura. Para ponerlo en términos algo grandilocuentes, el problema ahora es el de la cultura misma tal como llega a ser representada y cuestionada en la imitación (no identidad) colonial del hombre. Como antes, la pregunta tiene lugar en la indecidibilidad arcaica de la cultura.

En vísperas de Durgapuja a mediados de la década de 1820, el Reverendo Duff camina por el barrio de Calcuta donde trabajan los artesanos de imágenes. Un millón de imágenes de la diosa Durga invaden su vista; un millón de martillos batiendo bronce y latón asaltan sus oídos; un millón de Durgas desmembradas, ojos, brazos, cabezas, algunos sin pintar, otros sin forma, giran a su alrededor mientras él se deja llevar en una fantasía:

> Los recuerdos del pasado se confunden extrañamente con las exhibiciones visibles del presente. Las viejas convicciones asentadas de la experiencia domés-

tica de pronto se contraponen a la escena antes ni siquiera imaginada. Para inclinar (el juicio dubitativo) en un sentido u otro, para determinar la "dudosa propensión", uno contempla una y otra vez los movimientos que tiene enfrente. Uno contempla sus formas y no puede dudar de que son hombres. [...] El asombro de uno crece inmensamente; pero los datos a propósito de los cuales tomar una decisión también se han multiplicado.[34]

Mi argumento final interroga, desde la perspectiva colonial, esta compulsión cultural a "ser, llegar a ser, o ser considerado como, humano".[35] Es un problema entrampado en la sintaxis vacilante de todo el pasaje; oído finalmente en el "no se puede" de "no se puede dudar de que son hombres". Yo sugeriré que la imagen coercitiva del sujeto colonizado produce una pérdida o falta de verdad que articula una verdad siniestra sobre la autoridad cultural colonialista y su espacio figurativo de lo humano. La variedad infinita del hombre se desvanece en la insignificancia cuando, en el momento de la escisión discursiva, se sobresignifica; dice algo que no viene al caso, algo más allá de la verdad de la cultura, algo *abseits.* Un sentido que es culturalmente ajeno no porque sea dicho en muchas lenguas sino porque la compulsión colonial a la verdad es siempre un efecto de lo que Derridil ha llamado la actuación babélica, en el acto de la traducción, como una transferencia figurativa de sentido a través del sistema del lenguaje. Cito a Derrida:

> Cuando Dios impone y opone su nombre, rompe la transparencia racional pero interrumpe también el [...] imperialismo lingüístico. Destina ambos a la ley de la traducción tan necesaria como imposible [...] transparencia prohibida, univocidad imposible. La traducción se vuelve ley, deber y deuda, pero la deuda ya no puede pagarse más.[36]

Es una performance de la verdad o su falta, que, en traducción, estorba el proceso dialéctico de la generalidad y comunicabilidad cultural. En su lugar, cuando existe la amenaza de sobreinterpretación, no puede haber sujeto de cultura conmensurable ética o epistemológicamente. Está, de hecho, la supervivencia transcultural de una cierta locura interesante, y hasta insurgente, que subvierte la autoridad de la cultura en su forma "humana". No podrá sorprender demasiado, entonces, que en este punto, después de haber atisbado el problema de esas imágenes desmembradas de la diosa Durga, yo me refiera ahora a esa otra muñeca viviente, la Olympia del cuento *El hombre* de *arena* de Hoffmann, en el que Freud basa su ensayo sobre "Lo 'siniestro'" para explicar su estrategia de la escision cultural: humano/no humano; sociedad/ubum.

De acuerdo con nuestro gusto por los contrarios, sugiero que leamos la fábula del Doble siniestramente, introduciéndonos entre-medio de las distinciones analíticas de Freud entre "la incertidumbre intelectual" y la

"castración", entre "superación" y "represión". Esas dudas complican el ensayo al punto en que Freud sugiere a medias una distinción analítica entre "represión propiamente dicha" como apropiada a la realidad psíquica, y "superación" (que extiende el término "represión" más allá de su sentido legítimo) como más apropiado para el trabajo represivo del inconsciente cultural.[37] El argumento cultural del doble siniestro emerge, creo, a través de la propia "incertidumbre intelectual" de Freud, en el punto de su exposición de la ambivalencia psíquica.

La figura de Olympia se ubica entre lo humano y el autómata, entre los modales y la reproducción mecánica, encarnando una aporía: una muñeca viviente. A través de Durga y Olympia, el espíritu mágico espectral del doble abarca, en un momento y otro, todo mi elenco de invitados coloniales: Marlow, Kurtz, Adela, Aziz, Nostromo, Duff, Maine, el búho, las cavernas de Marabar, Derrida, Foucault, Freud, amo y esclavo por igual. Todos estos comediantes del "sin-sentido" cultural han estado, por un instante, en ese espacio enunciatorio indecidible donde la autoridad de la cultura se deshace en el poder colonial; han enseñado la doble lección de la cultura. Pues la lección siniestra del doble, como un problema de incertidumbre intelectual, está precisamente en su doble inscripción. La autoridad de la cultura, en la *episteme* moderna, requiere a la vez de la imitación y la identificación. La cultura es *heimlich,* con sus generalizaciones disciplinarias, sus relatos miméticos, su tiempo vacío homólogo, su serialidad, su progreso, sus hábitos y su coherencia. Pero la autoridad cultural es también *unheimlich,* pues para ser distintiva, significativa, influyente e identificable tiene que ser traducida, diseminada, diferenciada, interdisciplinaria, intertextual, internacional, interracial.

Entre-medio de estos dos, juega el tiempo de una paradoja colonial en esas proposiciones contradictorias del poder subordinado. Pues la repeticion de lo "mismo" puede ser de hecho su propio desplazamiento, puede transformar la autoridad de la cultura en su propio sin-sentido precisamente en su momento de enunciación. Pues, en el sentido psicoanalítico, "imitar" es aferrarse a la negación de las limitaciones del yo [*ego*]; "identificar" es asimilar conflictivamente. Entre ellos, donde la letra de la ley no será asignada como signo, el doble de la cultura vuelve siniestramente (ni el uno ni el otro, sino el impostor) para burlarse y mimar, para perder el sentido del yo [*self*] magistral y su soberanía social. En este momento de "incertidumbre" intelectual y psíquica, la representación ya no puede garantizar la autoridad de la cultura, y la cultura ya no puede garantizar que sus sujetos "humanos" sean signos de humanidad. Freud descuidó lo siniestro cultural pero Hoffmann fue más perceptivo.

Si empecé con el sinsentido colonial, quiero terminar con el burlesco burgués metropolitano. Cito de *El hombre de arena* de Hoffmann, un pasaje que Freud no notó.

La historia del autómata había calado en lo profundo de sus almas, y una absurda desconfianza de la figura humana empezaba a ganados. Varios amantes, para convencerse plenamente de que no estaban cortejando a una muñeca de madera, pedían a sus amadas que cantaran y bailaran un tanto fuera de ritmo, que bordaran o tejieran o jugaran con su perrito, etc. mientras se les leía, pero sobre todo que hablaran con frecuencia de modo tal que realmente mostraran que sus palabras tenían como presupuesto algún pensamiento o sentimiento. [...] Spalanzani fue obligado, como ya dijimos, a dejar la ciudad para escapar a una acusación criminal por haber impuesto fraudulentamente un autómata en la sociedad humana.[38]

Ahora estamos casi cara a cara con el doble vínculo de la cultura: un cierto deslizamiento o escisión entre el artificio humano y la agencia de la actuación discursiva de la cultura. Para ser fiel a un yo [*self*], uno debe aprender a ser un poco menos verídico, a desarticularse respecto de la significación de la generalizabilidad cultural. Como sugiere Hoffmann, desafinar un poco al cantar; no alcanzar esa nota más alta en el efecto *Aída* de James Boon; hablar de tal modo de mostrar que las palabras presuponen sentimiento, lo que equivale a suponer que un cierto sinsentido siempre las persigue y habita. ¿Pero cuánto menos verídico se debe ser para no llegar a ser felizmente, aunque azarosamente, humano? Esa es la pregunta colonial; ahí, creo, es donde está la verdad: como siempre, un poco al costado. La "locura" nativa emergió como una categoría cultural, cuasi legal, poco después del establecimiento de la Suprema Corte en Calcuta en la década de 1830, casi como el doble siniestro de la demanda de verosimilitud y testimonio; el establecimiento de la Ley. La locura es una forma de perjurio para la cual, nos asegura Halhed en su prefacio al *Código de Leyes Gentoo,* no existen formas de palabras europeas. Para nuestro deleite y horror, empero, encontramos que su estructura repite esa escisión enunciatoria que he estado tratando de describir. Consiste, según escribe Halhed,

> en falsedades totalmente incompatibles entre sí y absolutamente contrarias a sus propias opiniones, conocimientos y convicciones. [...] Es como la locura tan inimitablemente delineada en Cervantes, lo bastante sensata en determinadas ocasiones y al mismo tiempo completamente salvaje e inconsciente de sí misma.[39]

Pese a adecuadas explicaciones contemporáneas del perjurio, jurídicas y sociológicas, el mito de la mentira persiste en las páginas del poder, y hasta en los informes de los funcionarios distritales en la década de 1920. ¿Cuál es la verdad de la mentira?

Cuando el musulmán es obligado a pronunciar una verdad cristiana, niega la lógica de sus sentidos; el hindú niega la evidencia de sus ojos; el bengalí niega su mismo nombre cuando perjura. O así nos lo dicen. En cada ocasión, lo que es textualizado como la verdad de la cultura nativa es

una parte que se incorpora ambivalentemente a los archivos del saber colonial. Una parte como el detalle geográfico que es especioso y no tiene nada que ver. Una parte como la "locura" que es intraducible, inexplicable, incognoscible pero interminablemente repetida en el nombre del nativo. Lo que surge de estas mentiras que nunca dicen "toda" la verdad, circula de boca en boca, de libro en libro, es la institucionalización de una forma discursiva muy específica de la paranoia, que debe ser autorizada en el punto de su desmembramiento. Es una forma de paranoia persecutoria que emerge de la propia demanda estructurada, de imitación e identificación, de las culturas. Es la supervivencia arcaica del "texto" de la cultura, que es la demanda y el deseo de sus traducciones, nunca la mera autoridad de su originalidad. Su estrategia, como la ha descripto Karl Abraham, es una incorporación parcial; una forma de incorporación que priva al objeto de una parte de su cuerpo en tanto su integridad puede ser atacada sin destruir su existencia. "Nos sugiere un niño", escribe el psicoanalista Karl Abraham, "que atrapa una mosca y después de arrancarle una pata vuelve a soltarla".[40] La existencia del nativo discapacitado es necesaria para la siguiente mentira y la siguiente y la siguiente [...] "¡El Horror!, ¡el Horror!". Marlow, como recordarán, tuvo que mentir al pasar del corazón de las tinieblas a un *boudoir* belga. Cuando remplaza las palabras del horror por el nombre de la Prometida leemos en ese palimpsesto, que no es ni uno ni otro, algo de la indeseada verdad, torpe, ambivalente, de la mentira del Imperio.

NOTAS

1. E. M. Forster, *A Passage to India,* Harmondsworth, Penguin, 1979, pág. 135.

2. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,* Harmondsworth, Penguin, 1979, pág. 250.

3. A. Lyall; Carlyle, *Essays;* R. Kipling, "The burial", citados en E. Stokes, *The Political Ideas of English Imperialism,* Oxford, Oxford University Press, 1960, pág. 28. Agradezco a Stokes sus sugerentes observaciones sobre el valor de lo "inarticulado" atribuido a la misión de la empresa colonial.

4. W. Benjamin, *Illuminations,* trad. H. Zonh, Londres, Cape, 1970, págs. 98-101.

5. J. Conrad, *Heart of Darkness,* R. Kimbrough (comp.), Nueva York, W. W. Norton & Co., 1963, pág. 28.

6. J. Conrad, *Nostromo,* Harmondsworth, Penguin, 1979, pág. 345.

7. E. M. Forster, *Passage to India, op. cit.,* pág. 145.

8. E. Stokes, *Political Ideas, op. cit.,* pág. 29.

9. E. Conrad, *Heart of Darkness, op. cit.,* pág. 186.

10. E. M. Forster, *Passage to Indià, op. cit.,* pág. 135.

11. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, op. cit.*, pág. 214.

12. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Londres, Fontana, 1985.

13. E. M. Forster, *Passage to India, op. cit.*, pág. 144.

14. Esto es un collage de palabras y frases pronunciadas durante o sobre la entrada a las cavernas de Marabar. Representan una reactualización ficcional de ese momento crucial como acto de memoria.

15. J. Derrida, *Dissemination,* trad. B. Johnson, Chicago, Chicago University Press, 1981, págs. 212-13.

16. J. Derrida, "The violence of the letter", en *Of Grammatology,* trad. G. C. Spivak, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 1974, pág. 121.

17. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press, 1979, pág. 318.

18. E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pág. 90.

19. J. Boon, "Further operations of "culture" in anthropology: a synthesis of and for debate", *Social Science Quarterly,* vol. 52, págs. 221-52.

20. M. Sahlins, *Culture and Practical Reason,* Chicago, Chicago University Press, 1976.

21. Rev. A. Duff, *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.,* Edimburgo, John Johnstone, 1839, pág. 211.

22. Sir H. Maine, "The Effects of Observations of India on Modern European Thought", Cambridge, *The Rede Lecture,* 1875..

23. F. Fitzjames Stephen, "The foundations of the government of India", *Nineteenth Century,* vol. 14, octubre de 1883, págs. 551 y sigs.

24. J. W. Burrow, *Evolution and Society: A Study on Victorian Social Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 1966, pág. 159.

25. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* Londres, Tavistock, 1972, pág. 92.

26. *Ibid.,* pág. 111.

27. F. Fanon, *The Wretched of the Earth,* Harmondsworth, Penguin, 1969, pág. 29.

28. *Ibid.,* pág. 41.

29. S. Freud, "Fetishism", en *On sexuality,* Harmondsworth, Pelican Freud Library, 1977, vol. 7, pág. 352 (las bastardillas son mías).

30. J. S. Mill, "On representative government", en H. B. Acton (comp.), *Utilitarianism, Liberty, Representative Government,* Londres, J. M. Dent & Sons, 1972.

31. Rev. A. Duff, *India and Insia Missions, op. cit.,* pág. 564.

32. *Ibid.,* pág. 563.

33. *Ibid.,* pág. 323.

34. *Ibid.,* pág. 225.

35. *Ibid.*

36. J. Derrida, "Des tours de Babel", J. F. Graham (comp.), *Difference in Translation,* Ithaca, Cornell University Press, 1985, pág. 174.

37. S. Freud, "The 'uncanny'", *Art and Literature,* Harmondsworth, Pelican Freud Library, vol. 14, págs. 335-76.

38. E. T. A. Hoffmann, *The Sandman.*

39. N. B. Halled, trad. y comp., *A Code of Gentoo Laws, or Ordinations of the Pundits*, Londres, 1776, págs. li.-lii.

40. K. Abraham, *Selected Papers on Psychoanalysis*, Londres, Karnac, 1988, pág. 487.

CAPÍTU LO VIII

DISEMINACIÓN
El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna[1]

EL TIEMPO DE LA NACIÓN

El título de este capítulo (DisemiNación) le debe algo al ingenio y sabiduría de Jacques Derrida, pero algo más a mi propia experiencia de la migración. He vivido ese momento de la dispersión del pueblo que en otros tiempos y en otros lugares, en las naciones de los otros, se vuelve un tiempo de reunión. Reuniones de exiliados y *émigrés* y refugiados; reunión en el borde de culturas "extranjeras"; reunión en las fronteras; reuniones en los guetos o cafés del centro de las ciudades; reunión en la media vida y media luz de las lenguas extranjeras, o en la fluidez inhabitual de la lengua de otro; reunión de los signos de aprobación y aceptación, títulos, discursos, disciplinas; reunión de las memorias del subdesarrollo, de otros mundos vividos retroactivamente; reunión del pasado en un ritual de nostalgia; reunión del presente. También la reunión del pueblo en la diáspora: personas reducidas a servidumbre bajo contrato [*indentured),* migrantes, internados; la reunión de las estadísticas incriminatorias, de las performances educativas, de los status legales, de los estatutos de inmigración: la genealogía de esa figura solitaria que John Berger llamó el séptimo hombre. La reunión de nubes a las que el poeta palestino Mahmoud Darwish les pregunta" ¿adónde irán los pájaros después del último cielo?".[2]

En medio de estas reuniones solitarias del pueblo disperso, en medio de sus mitos y fantasías, y experiencias, emerge un hecho histórico de singular importancia. Más deliberadamente que cualquier otro historiador general, Eric Hobsbawm[3] escribe la historia de la moderna nación occidental desde la perspectiva del margen de la nación y el exilio del migrante. La

emergencia de la última fase de la nación moderna, desde mediados del siglo XIX, es también la emergencia de los más largos períodos de migración masiva dentro del Occidente, y de expansión colonial en el Oriente. La nación llena el vacío dejado en el desarraigo de las comunidades y las familias, y transforma esa pérdida en el lenguaje de la metáfora. La metáfora, como lo sugiere la etimología de la palabra, transfiere el sentido del hogar y la pertenencia, a través del "pasaje intermedio", o las estepas de Europa central, a través de esas distancias y diferencias culturales que separan la comunidad imaginada del pueblo-nación [*nation-people*].
El discurso del nacionalismo no es mi interés principal. En algunos sentidos, es contra la certidumbre histórica y la naturaleza establecida de ese término que estoy intentando escribir sobre la nación occidental como una forma oscura y ubicua de vivir la *localidad* [*locality*] de la cultura. Esta localidad es más *alrededor* de la temporalidad que *sobre* la historicidad: una forma de vida que es más compleja que la "comunidad"; más simbólica que la "sociedad"; más connotativa que el "país"; menos patriótica que la "patria"; más retórica que la razón de Estado; más mito lógica que la ideología; menos homogénea que la hegemonía; menos centrada que el ciudadano; más colectiva que "el sujeto"; más psíquica que la urbanidad; más híbrida en la articulación de las diferencias e identificaciones culturales de lo que puede representarse en cualquier estructuración jerárquica o binaria del antagonismo social.

Al proponer esta construcción cultural de la nacionalidad [*nationness*] como forma de afiliación social y textual, no me propongo negarle a estas categorías sus historias específicas y sentidos particulares dentro de diferentes lenguajes políticos. Lo que intento formular en este capítulo son las estrategias complejas de identificación cultural e interpelación [*address*] discursiva que funcionan en nombre "del pueblo" o "la nación" y hacer de ellas los sujetos inmanentes de un espectro de relatos sociales y literarios. Mi énfasis en la dimensión temporal al inscribir estas entidades políticas (que también son poderosas fuentes simbólicas y afectivas de identidad cultural) sirve para desplazar el historicismo que ha dominado las discusiones sobre las naciones como fuerza cultural. La equivalencia lineal entre el acontecimiento y la idea, como lo propone el historicismo, casi siempre significa a un pueblo, una nación o una cultura nacional como una categoría sociológica empírica o una entidad cultural holística. No obstante, la fuerza narrativa y psicológica que aporta la nacionalidad [*nationness*] a la producción cultural y la proyección política es el efecto de la ambivalencia de la "nación" como estrategia narrativa. Como un aparato de poder simbólico, produce un continuo deslizamiento de categorías, como la sexualidad, la afiliación de clase, la paranoia territorial, o la "diferencia cultural" en el acto de escribir la nación. Lo que se despliega en este desplazamiento y repetición de términos es la nación como medida de la liminaridad de la modernidad cultural.

Edward Said aspira a ese tipo de interpretación secular en su concepto de "mundanidad", donde "la particularidad sensual así como la contingencia histórica [...] existen *en el mismo nivel de particularidad de superficie* que el objeto textual mismo" (las bastardillas son mías).[4] Fredric Jameson invoca algo similar en su concepto de "conciencia situacional" o alegoría nacional, "donde el relato de la historia individual y la experiencia individual no puede sino implicar en última instancia todo el laborioso relato de la colectividad misma".[5] Y Julia Kristeva habla quizá con demasiada precipitación del placer del exilio (" ¿Cómo puede evitar uno hundirse en el pantano del sentido común, si no volviéndose un extranjero a su propio país, idioma, sexo e identidad?"[6]) sin comprender hasta qué punto la sombra de la nación cae sobre la condición del exilio; lo que en parte puede explicar sus propias lábiles identificaciones con las imágenes de *otras* naciones: "China" "Estados Unidos". El título de la nación es su metáfora: *Amor Patria; Fatherland; Pig Earth; Mothertongue; Maatigari; Middlemarch; Hijos de la Medianoche; Cien Años de Soledad; Guerra* y *Paz; I Promessi Sposi; Kanthapura; Moby-Dick; La Montaña Mágica; Things Fall Apart.* Debe de haber una tribu de intérpretes de esas metáforas (los traductores de la diseminación de textos y discursos a través de las culturas) que puedan realizar lo que Said describe como el acto de la interpretación secular.

> Tomar en cuenta este espacio horizontal y secular del espectáculo abigarrado de la nación moderna [...] implica que no es adecuada ninguna explicación singular que lo remita a uno de inmediato a un origen único. y así como no hay simples respuestas dinásticas, no hay formaciones discretas o procesos sociales simples.[7]

Si, en nuestra teoría viajera, somos sensibles a la *metaforicidad* de los pueblos de comunidades imaginadas (migrantes o metropolitanos) encontraremos que el espacio de la nación-pueblo moderna nunca es simplemente horizontal. El movimiento metafórico requiere una clase de "duplicidad" en la escritura; una temporalidad de representación que se traslada entre formaciones culturales y procesos sociales sin una lógica causal centrada. Y esos movimientos culturales dispersan el tiempo visual homogéneo de la sociedad horizontal. El lenguaje secular de la interpretación debe ir más allá de la mirada crítica horizontal si queremos darle su apropiada autoridad narrativa a "la energía no secuencial de memoria histórica y subjetividad vividas". Necesitamos otro tiempo de *escritura* que pueda inscribir las intersecciones ambivalentes y quiasmáticas de tiempo y lugar que constituyen la experiencia "moderna" problemática de la nación occidental.

¿Cómo se escribe la modernidad de la nación como el acontecimiento de lo cotidiano y el advenimiento de lo memorable? El lenguaje de la per-

tenencia nacional viene cargado de apólogos atávicos, lo que ha llevado a Benedict Anderson a preguntar: "¿Por qué las naciones celebran sus canas, y no su asombrosa juventud?".[8] El reclamo de modernidad de la nación, como forma autónoma o soberana de racionalidad política, es especialmente cuestionable si, con Partha Chatterjee, adoptamos la perspectiva poscolonial:

> El nacionalismo [...] trata de representarse a sí mismo en la imagen de la Ilustración y no lo consigue. Pues la Ilustración misma, para afirmar su soberanía como el ideal universal, necesita su Otro; si siempre pudiera realizarse en el mundo real como lo verdaderamente universal, se destruiría de hecho a sí misma.[9]

Esa ambivalencia ideológica confirma la paradójica afirmación de Gellner de que la necesidad histórica de la idea de la nación entra en conflicto con los signos y símbolos contingentes y arbitrarios que significan la vida afectiva de la cultura nacional. La nación puede ser ejemplo de la moderna cohesión social pero

> el nacionalismo no es lo que parece ser, y sobre todo *no es lo que a él mismo le parece ser.* [...] Los jirones y remiendos culturales usados por el nacionalismo suelen ser invenciones históricas arbitrarias. Cualquier viejo harapo habría servido lo mismo. Pero de ningún modo se sigue de ahí que el principio del nacionalismo [...] sea en sí mismo en lo más mínimo contingente y accidental[10] (las bastardillas son mías).

Las fronteras problemáticas de la modernidad están representadas en estas temporalidades ambivalentes del espacio-nación [*nation-space*]. El lenguaje de la cultura y la comunidad está equilibrado sobre las fisuras del presente transformándose en las figuras retóricas de un pasado nacional. Los historiadores, absortos en el hecho y orígenes de la nación, nunca hacen, y los teóricos políticos de las totalidades "modernas" de la nación ("homogeneidad, alfabetización y anonimia son los rasgos clave"[11]) nunca formulan, la pregunta esencial de la representación de la nación, como proceso temporal.

En realidad, sólo en el tiempo disyuntivo de la modernidad de la nación (como saber captado entre la racionalidad política y su *impasse,* entre los jirones y remiendos de la significación cultural y las certezas de una pedagogía nacionalista) llegan a ser formuladas las preguntas de la nación como narración. ¿Cómo planeamos el argumento de la nación que debe mediar entre la teleología del progreso que se superpone al discurso "intemporal" de la irracionalidad? ¿Cómo entendemos esa "homogeneidad" de la modernidad (el pueblo), que, si es llevada muy lejos, puede asumir algo parecido al cuerpo arcaico de la masa despótica o totalitaria? En medio del progreso y la modernidad, el lenguaje de la ambivalencia revela

una política "sin duración", como escribió una vez, provocativamente, Althusser: "Espacio sin lugares, tiempo sin duración".[12] Escribir el relato de la nación exige que articulemos esa ambivalencia arcaica que da forma al *tiempo* de la modernidad. Podemos empezar interrogando la metáfora progresista de la cohesión social moderna *(los muchos como uno)* compartida por las teorías orgánicas del holismo de la cultura y la comunidad, y por teóricos que tratan al género, la clase o la raza como totalidades sociales que son expresivas de experiencias colectivas unitarias.

De muchos uno: en ninguna parte este *dictum* fundador de la sociedad política de la nación moderna (su expresión espacial de un pueblo unitario) encontró una *imagen* más intrigante de sí mismo que en esos diversos lenguajes de la crítica literaria que busca retratar el gran poder de la idea de la nación en las revelaciones de su vida cotidiana; en los detalles reveladores que emergen como metáforas de la vida nacional. Recuerdo la maravillosa descripción que hace Bajtín de una *visión de emergencia* nacional en el *Viaje Italiano* de Goethe, que representa el triunfo del componente realista por sobre el romántico. El relato realista de Goethe produce un tiempo nacional-histórico que hace visible un día específicamente italiano en el detalle de su paso del tiempo: "Suenan las campanas, se reza el rosario, la doncella entra al cuarto con la lámpara encendida y dice: *¡Felicissima notte!* [...] *Si se les impusiera un horario alemán, estarían perdidos*".[13] Para Bajtín, es la visión de Goethe del transcurso microscópico, elemental, quizás azaroso, de la vida cotidiana en Italia, lo que revela la historia profunda de su localidad *(Lokalität)*, la espacialización del tiempo histórico, "una humanización creativa de esta localidad, que transforma una parte del espacio terrestre en un lugar de vida histórica para el pueblo".[14]

La metáfora recurrente del paisaje como paisaje interior [*inscape*] de la identidad nacional subraya la cualidad de la luz, la cuestión de la visibilidad social, el poder del ojo para naturalizar la retórica de la afiliación nacional y sus formas de expresión colectiva. Siempre hay, empero, la presencia molesta de otra temporalidad que altera la contemporaneidad del presente nacional, como vimos en el discurso nacional con el que empecé. Bajtín, pese al énfasis que pone en la visión realista de la emergencia de la nación en la obra de Goethe, reconoce que el origen de la *presencia* visual de la nación es el efecto de un combate narrativo. Desde el comienzo, escribe Bajtín, las concepciones realista y romántica del tiempo coexisten en la obra de Goethe, pero lo fantasmal *(Gespenstermässiges)*, lo aterrorizante *(Unerfreuliches)* y lo inexplicable *(Unzuberechnendes)* son superados consistentemente por el proceso estructurante de la visualización del tiempo: "La necesidad del pasado y la necesidad de su lugar en una línea de desarrollo continuado [...] finalmente el aspecto del pasado en su vínculo con el futuro necesario".[15] El tiempo nacional se vuelve concreto y visible

en el cronotipo de lo local, particular, gráfico, del comienzo al fin. La estructura narrativa de esta superación *histórica* de lo "fantasmal" o el "doble" es percibida en la intensificación de la sincronía narrativa como una posición gráficamente visible en el espacio: "Captar el curso más elusivo del puro tiempo histórico y fijado mediante la contemplación no mediada".[16] ¿Pero qué clase de "presente" es éste si es un proceso consistente de superación del tiempo espectral de la repetición? ¿Este espacio-tiempo nacional puede ser tan fijo o tan inmediatamente visible como afirma Bajtín?

Si en la "superación" de Bajtín oímos el eco de otro uso de esa palabra por Freud en su ensayo sobre "Lo 'siniestro'", empezamos a entender el tiempo complejo de la narrativa nacional. Freud asocia *superar* con las represiones de un inconsciente "cultural"; un estado liminar e incierto de creencia cultural cuando emerge lo arcaico en medio de los márgenes de la modernidad como resultado de alguna ambivalencia psíquica o incertidumbre intelectual. El "doble" es la figura que con más frecuencia se asocia con este proceso siniestro de "la duplicación, división e intercambio del yo".[17] Ese "tiempo doble" no puede ser representado de modo simple como algo visible o flexible para la "contemplación no mediada", ni podemos aceptar el repetido intento de Bajtín de leer el espacio nacional como algo realizado sólo en la *plenitud del tiempo*. Esa aprehensión del tiempo "doble y escindido" de la representación nacional, tal como yo lo estoy proponiendo, nos lleva a cuestionar la visión homogénea y horizontal asociada con la comunidad imaginada de la nación. Nos vemos llevados a preguntarnos si la *emergencia* de una perspectiva nacional (de una elite o naturaleza subalterna) dentro de una cultura del cuestionamiento social, puede articular su autoridad "representativa" en esa plenitud del tiempo narrativo y la sincronía visual del signo que propone Bajtín.

Dos explicaciones de la emergencia de las narrativas nacionales parecen apoyar mi sugerencia. Representan las visiones del mundo diametralmente opuestas del amo y el esclavo que, entre ellos, explican la dialéctica histórica y filosófica principal de los tiempos modernos. Estoy pensando en el espléndido análisis de John Barrell[18] del status retórico y perspectivista del "caballero inglés" dentro de la diversidad social de la novela del siglo XVIII, y en la innovadora lectura que hace Houston Baker de los "nuevos modos *nacionales* de sondear, interpretar y hablar al Negro en el Renacimiento de Harlem".[19]

En el último ensayo de su libro, Barrel demuestra cómo la demanda de una visión holística representativa de la sociedad sólo pudo ser representada en un discurso que estaba *al mismo tiempo* obsesivamente fijado sobre, e inseguro de, los límites de la sociedad, y los márgenes del texto. Por ejemplo, el "lenguaje común" hipostasiado que era el lenguaje del caballero, fuera éste Observador, Espectador, Paseante, "común a todos en virtud del hecho de que no manifestaba las peculiaridades de ninguno",[20] se

definía primordialmente por un proceso de negación (de regionalismo, ocupación, facultad) de modo que esta visión centrada "del caballero" es, por así decir, "una condición de potencial vacío, imaginada como capaz de comprenderlo todo, aunque sin poder dar pruebas de haber comprendido nada".[21]

Una nota diferente de liminaridad la da la descripción que hace Baker de la "cimarronería radical" que estructuró la emergencia de una cultura expresiva insurgente afroamericana en su fase expansiva "nacional". La opinión de Baker de que el "proyecto discursivo" del Renacimiento de Harlem es modernista, se basa menos en una comprensión estrictamente literaria del término, y más en las condiciones enuncia ti vas agonísticas dentro de las cuales el Renacimiento de Harlem dio forma a su práctica cultural. La estructura transgresiva, invasora del texto "nacional" negro que se enriquece con estrategias de hibridez, deformación, enmascaramiento e inversión, es desarrollada mediante una extensa analogía con la guerra de guerrillas que se volvió un modo de vida para las comunidades cimarronas de esclavos fugitivos que vivían peligrosamente, e insubordinadamente, "en las fronteras o márgenes de *toda* promesa, ganancia y modos de producción norteamericanos".[22] Desde esta posición minoritaria y liminar, donde, como diría Foucault, las relaciones de discurso son de la naturaleza de la guerra, la fuerza del pueblo de una nación afroamericana emerge en la metáfora extendida del cimarronaje. En lugar de "guerreros" léase escritores, o incluso "signos":

> Estos guerreros en extremo adaptables y móviles sacaron un máximo de ventaja de los medios locales, golpeando y retirándose con gran rapidez, haciendo amplio uso de la vegetación para sorprender a sus adversarios en un fuego cruzado, luchando sólo cuándo y dónde elegían, contando con redes confiables de espías entre los no cimarrones (tanto esclavos como colonos blancos) ya menudo comunicándose a la distancia con instrumentos de viento.[23]

Tanto el caballero como el esclavo, con diferentes medios culturales y con fines históricos muy diferentes, demuestran que las fuerzas de autoridad y subversión o subalternidad social pueden emerger en estrategias de significación desplazadas, e incluso descentradas. Esto no impide que estas posiciones sean eficaces en un sentido político, aunque sugiere que las posiciones de autoridad pueden ser en sí mismas parte de un proceso de identificación ambivalente. En realidad, el ejercicio del poder puede ser tanto políticamente efectivo como psíquicamente *afectivo,* porque la liminaridad discursiva a través de la cual es significado puede proporcionar más alcance para la maniobra y negociación estratégica.

Es precisamente leyendo entre estos límites marginales del espacio-nación que podemos ver cómo el concepto de "pueblo" emerge dentro de un rango de discursos como un doble movimiento narrativo. Los pueblos no

son simples hechos históricos o partes de un cuerpo político patriótico. Son también una compleja estrategia retórica de referencia social; su reclamo de representatividad provoca una crisis dentro del proceso de significación e interpelación discursiva. Tenemos entonces un territorio conceptual cuestionado donde el pueblo de la nación debe ser pensado en doble tiempo; los pueblos son los "objetos" históricos de una pedagogía nacionalista, que le da al discurso una autoridad basada en un origen previamente dado o históricamente constituido *en el pasado,* los pueblos son también los "sujetos" de un proceso de significación que debe borrar cualquier presencia previa u originaria del pueblo-nación para demostrar los prodigiosos principios vivientes del pueblo como contemporaneidad; como signo del *presente* a través del cual la vida nacional es redimida y repetida como proceso reproductivo.

Los jirones, remiendos y harapos de la vida diaria deben transformarse repetidamente en signos de una cultura nacional coherente, mientras que el acto mismo de la performance narrativa interpela a un círculo creciente de sujetos nacionales. En la producción de la nación como narración hay una escisión entre la temporalidad continuista, acumulativa, de lo pedagógico, y la estrategia repetitiva, recursiva, de lo performativo. Es mediante este proceso de escisión que la ambivalencia conceptual de la sociedad moderna se vuelve el sitio para *escribir la nación.*

EL ESPACIO DEL PUEBLO

La tensión entre lo pedagógico y lo performativo que he identificado en la interpelación narrativa de la nación, transforma la referencia a un "pueblo" (sea cual sea la posición política o cultural desde la que se la pronuncie) en un problema de conocimiento que habita la formación simbólica de la autoridad social moderna. El pueblo no es ni el comienzo ni el fin del relato nacional; representa el borde entre los poderes totalizantes de lo "social" como comunidad homogénea y consensual, y las fuerzas que significan la interpelación más específica a intereses e identidades contenciosos y desiguales dentro de la población. El sistema de significación ambivalente del espacio-nación participa en una génesis más general de la ideología en las sociedades modernas, que Claude Lefort ha descripto. También para él es el "enigma del lenguaje", a la vez interno y externo al sujeto parlante, el que provee la analogía más apta para imaginar la estructura de ambivalencia que constituye la autoridad social moderna. Lo citaré en extenso, porque su excelente capacidad de representar el *movimiento* del poder político *más allá* de la división binaria de la ceguera de la Ideología o el *insight* de la Idea, lo pone en ese sitio liminar de la sociedad moderna desde el que he intentado derivar la narrativa de la nación y su pueblo.

> En la Ideología la representación de la norma se escinde de la operación efectiva de ésta. [...] La norma, entonces, es extraída de la experiencia del lenguaje; es circunscripta, hecha plenamente visible y supuesta rectora de las condiciones de posibilidad de esta experiencia. [...] El enigma del lenguaje (es decir: que sea tanto interno como externo al sujeto hablante, que haya una articulación del yo con otros que marca la emergencia del yo y que el yo no controla) es ocultado por la representación de un lugar "afuera" del lenguaje, desde el cual éste podría ser generado. [...] Enfrentamos la ambigüedad de la representacion no bien la norma es formulada; pues su exhibición misma debilita el poder que la norma pretende introducir en la práctica. Este poder exorbitante, de hecho, debe ser mostrado, y al mismo tiempo no tiene que deberle nada al movimiento que lo hace aparecer. [...] Para ser consecuente con esta imagen, la norma debe ser abstraída de cualquier cuestión concerniente a su origen; de ese modo va más allá de las operaciones"que controla. [...] Sólo la autoridad del amo permite que la contradicción sea ocultada, pero él mismo es un objeto de representación; presentado como dueño del conocimiento de la norma, permite que la contradicción aparezca a través de él mismo.
>
> El discurso ideológico que estamos examinando no tiene válvula de seguridad; lo hace vulnerable su intento de hacer visible el lugar desde el cual la relación social sería concebible (tanto pensable como creable), por su incapacidad para definir este lugar sin dejar aparecer su contingencia, sin condenarse a un deslizamiento de una posición a otra, sin dejar aparecer la inestabilidad de un orden destinado a elevarse hasta la condición de esencia. [...] La tarea [ideológica] de la generalizacion implícita del conocimiento y la homogeneización implícita de la experiencia podrían derrumbarse frente a la insoportable prueba del colapso de la certeza, de la vacilación de las representaciones del discurso y como resultado de la escisión del sujeto.[24]

¿Cómo concebimos la "escisión" del sujeto nacional? ¿Cómo articulamos las diferencias culturales dentro de esta vacilación de la ideología en la que el discurso nacional también participa, deslizándose con ambivalencia de una posición enunciatoria a otra? ¿Cuáles son las formas de vida que compiten por ser representadas en ese "tiempo" indócil de la cultura nacional, que Bajtín supera en su lectura de Goethe, Gellner asocia con los jirones y remiendos de la vida cotidiana, Said describe como "la energía no secuencial de la memoria histórica vivida y la subjetividad", y Lefort re-presenta como el inexorable *movimiento de significación* que a la vez constituye la imagen exorbitante del poder y lo priva de la certeza y estabilidad del centro o el cierre? ¿Cuáles podrían ser los efectos culturales y políticos de la liminaridad de la nación, los márgenes de la modernidad, que llegan a ser significados en las temporalidades narrativas de la escisión, la ambivalencia y la vacilación?

Privada de la visibilidad no mediada del historicismo ("buscando la legitimidad de generaciones pasadas como proveedoras de autonomía cultural"[25]), la nación pasa de ser un símbolo de la modernidad a volverse el sín-

toma de una etnografía de lo "contemporáneo" dentro de la cultura moderna. Ese cambio en la perspectiva emerge de un reconocimiento de la interpelación interrumpida de la nación, que se articula en la tensión entre significar al pueblo como una presencia histórica *a priori*, un objeto pedagógico, y el pueblo construido en la performance de la narrativa, su "presente" enunciatorio marcado en la repetición y pulsación del signo nacional. Lo pedagógico encuentra su autoridad narrativa en una tradición del pueblo, descripta por Poulantzas[26] como un momento del llegar a ser designado por el *sí mismo*, encapsulado en una sucesión de momentos históricos que representan una eternidad producida por autogeneración. Lo performativo interviene en la soberanía de la *autogeneración* de la nación, proyectando una sombra *entre* el pueblo como "imagen" y su significación como signo diferenciador del Yo [*Self*] distinto del Otro del Afuera.

En lugar de la polaridad de una nación autogenerada prefigurativa "en sí misma [*in-itself*]" y las otras naciones extrínsecas, lo performativo introduce una temporalidad del "entre-medio" [*in-between*]. La frontera que marca la mismidad [*selfhood*] de la nación interrumpe el tiempo autogenerante de la producción nacional y altera la significación del pueblo como homogéneo. El problema no es simplemente la "mismidad" de la nación como opuesta a la alteridad de otras naciones. Nos enfrentamos con la nación escindida dentro de sí misma [*itself*], articulando la heterogeneidad de su población. La Nación barra da *Ella/Misma* [*It/Sef*], alienada de su eterna autogeneración, se vuelve un espacio significante liminar que está *internamente* marcado por los discursos de minorías, las historias heterogéneas de pueblos rivales, autoridades antagónicas y tensas localizaciones de la diferencia cultural.

Esta doble-escritura o *disemi-nación*, no es simplemente un ejercicio teórico en las contradicciones internas de la moderna nación liberal. La estructura de la liminaridad cultural *dentro de la nación* sería una precondición esencial para desplegar un concepto como la crucial distinción de Raymond Williams entre las prácticas residuales y emergentes en culturas oposicionales que requieren, insiste, un modo de explicación "no-metafísico, no subjetivista". El espacio de la significación cultural que he intentado abrir mediante la intervención de lo performativo, cumpliría esta importante precondición. La figura liminar del espacio-nación aseguraría que ninguna ideología política podría reclamar para sí la autoridad transcendente o metafísica. Esto se debe a que el sujeto del discurso cultural (la agencia de un pueblo) está escindido en la ambivalencia discursiva que emerge en la disputa por la autoridad narrativa entre lo pedagógico y lo performativo. Esta temporalidad disyuntiva de la nación proveería el marco temporal apropiado para representar esos sentidos y prácticas residuales y emergentes que Wiliams ubica en los márgenes de la experiencia contemporánea de la sociedad. Su emergencia depende de una especie de

elipsis social; su poder transformacional depende de su desplazamiento histórico:

> Pero en ciertas áreas, y en ciertos períodos, habrá prácticas y sentidos a los que no se llega. Habrá áreas de práctica y sentido que, casi por definición de su propio carácter limitado, o en su profunda deformación, la cultura dominante es incapaz de reconocer en cualquier término real.[27]

Cuando Edward Said sugiere que la cuestión de la nación debería ser puesta en la agenda crítica contemporánea como una hermenéutica de la "mundanidad", es plenamente consciente de que esa demanda ahora sólo puede hacerse desde las fronteras liminares y ambivalentes que articulan los signos de la cultura nacional, como "zonas de controlo de abandono, o de recolección *y* de olvido, de fuerza *o* de dependencia, de exclusión o de compartir" (las bastardillas son mías).[28]

Las contranarrativas de la nación que continuamente evocan y borran sus fronteras totalizantes, tanto fácticas como conceptuales, alteran esas maniobras ideológicas a través de las cuales "las comunidades imaginadas" reciben identidades esencialistas. Pues la unidad política de la nación consiste en un desplazamiento continuo de la angustia causada por la irredimible pluralidad de su espacio moderno; lo que equivale a decir que la territorialidad moderna de la nación se ha transformado en la temporalidad arcaica y atávica del Tradicionalismo. La diferencia de espacio retorna como la Igualdad consigo misma [*Sameness*] del tiempo, volviendo Tradición al Territorio, y volviendo Uno al Pueblo. El punto liminar de este desplazamiento ideológico es la transformación de la frontera espacial diferenciada, el "afuera", en el tiempo "interior", autentificador, de la Tradición. El concepto de Freud del "narcisismo de las pequeñas diferencias"[29] (reinterpretado para nuestros fines) proporciona un modo de comprender con cuánta facilidad la frontera que asegura los límites cohesivos de la nación occidental puede transformarse imperceptiblemente en una liminaridad contenciosa *interna*, que proporciona un sitio desde el que hablar de, y como, la minoría, el exiliado, el marginal y el emergente.

Freud usa la analogía de las rencillas que prevalecen entre comunidades con territorios adyacentes (los españoles y los portugueses, por ejemplo) para ilustrar la identificación ambivalente de amor y odio que vincula a una comunidad: "siempre es posible vincular a una considerable cantidad de personas en el amor, en tanto haya otra gente que pueda recibir la manifestación de su agresividad".[30] El problema, por supuesto, es que las identificaciones ambivalentes de amor y odio ocupan el mismo espacio psíquico; y las proyecciones paranoides "hacia afuera" retornan para habitar y escindir el lugar desde el que se las hace. En tanto se mantenga una frontera firme entre los territorios, y la herida narcisística sea contenida, la

agresividad será proyectada sobre el Otro o sobre el Afuera. ¿Pero qué si, como he propuesto, el pueblo es la articulación de una duplicación de la interpelación nacional, un *movimiento* ambivalente entre los discursos de la pedagogía y lo performativo? ¿Qué si, como propone Lefort, el sujeto de la ideología moderna está escindido entre la imagen icónica de la autoridad y el movimiento del significante que produce la imagen, de modo que el "signo" de lo social está condenado a deslizarse incesantemente de una posición a otra? Es en este espacio de la liminaridad, en la "insoportable prueba del colapso de la certeza", donde encontramos una vez más las neurosis narcisistas del discurso nacional con las que empecé. La nación ya no es el signo de la modernidad bajo el cual las diferencias culturales son homogeneizadas en la visión "horizontal" de la sociedad. La nación revela, en su representación ambivalente y vacilante, una etnografía de su reclamo a ser *la* norma de la contemporaneidad social.

El pueblo se vuelve *pagano* en ese acto diseminatorio de la narrativa social que Lyotard define, contra la tradición platónica, como el polo privilegiado de lo narrado,

> donde el que habla lo hace desde el lugar del referente. Como narradora, es narrada también. Y en cierto modo ya ha sido dicho, y lo que está *diciendo* no anulará el hecho de que en otro lado ella *es dicha*.[31] (Las bastardillas son mías)

Esta inversión o circularidad narrativa (que está en el espíritu de mi escisión del pueblo) hace insostenible cualquier reclamo supremacista o nacionalista al dominio cultural, pues la posición de control narrativo no es ni monocular ni mono lógica. El sujeto es captable sólo en el pasaje entre decir/dicho, entre "aquí" y "en otro lado", y en esta doble escena la condición misma del conocimiento cultural es la alienación del sujeto.

La importancia de esta escisión narrativa del sujeto de identificación es confirmada por la descripción que hace Lévi-Strauss del acto etnográfico.[32] Lo etnográfico exige que el observador mismo sea parte de su observación, y esto requiere que el campo de conocimiento (el hecho social en su totalidad) sea apropiado desde afuera como una cosa, pero como una cosa que comprende dentro de sí la comprensión subjetiva del indígena. La transposición de este proceso en el lenguaje de la captacion del forastero (esta entrada en el área de lo simbólico de la representación/significación) vuelve al hecho social "tridimensional". Pues la etnografía exige que el sujeto se escinda a sí mismo en objeto y sujeto en el proceso de identificar su campo de conocimiento. El objeto etnográfico se constituye "a fuerza de la capacidad del sujeto para una autoobjetivación indefinida (sin llegar nunca a abolirse como sujeto) para proyectar fuera de sí mismo fragmentos de sí siempre en disminución".

Una vez establecida la liminaridad del espacio-nación, y una vez que su diferencia significante es desplazada del "afuera" fronterizo a su finitud de

"adentro", la amenaza de la diferencia cultural ya no es más un problema del "otro" pueblo". Se vuelve una cuestión de otredad del pueblo-como-uno. El sujeto nacional se escinde en la perspectiva etnográfica de la contemporaneidad de la cultura y provee tanto una posición teórica como una autoridad narrativa para las voces marginales o el discurso minoritario. Ya no necesitan más dirigir sus estrategias de oposición a un horizonte de "hegemonía" que es visto como horizontal y homogéneo. La gran contribución de la última obra publicada de Foucault está en sugerir que el pueblo emerge en el Estado moderno como un movimiento perpetuo de "la integración marginal de los individuos". "¿Qué somos hoy?"[33] Foucault formula esta pregunta etnográfica de suma pertinencia al Occidente mismo para revelar la alteridad de su racionalidad política. Sugiere que la "razón de Estado" en la nación moderna debe derivarse de los límites heterogéneos y diferenciales de su territorio. La nación no puede ser concebida en un estado de *equilibrio* entre varios elementos coordinados y mantenidos por una ley "buena".

> Cada Estado está en permanente competencia con otros países, otras naciones [...] de modo que cada Estado no tiene frente a sí nada más que un indefinido futuro de luchas. Ahora la política tiene que vérselas con una multiplicidad irreductible de Estados luchando y compitiendo en una historia limitada [...] el Estado es su propia finalidad.[34]

Lo importante políticamente es el efecto de esta finitud del Estado sobre la representación liminar del pueblo. El pueblo ya no quedará contenido en ese discurso nacional de la teleología del progreso: la anonimia de los individuos; la horizontalidad espacial de la comunidad; el tiempo homogéneo de las narrativas sociales; la visibilidad historicista de la modernidad, donde "el presente de cada nivel (de lo social) coincide con el presente de todos los otros, de modo que el presente es una sección *esencial* que hace a la esencia *visible*". [35] La finitud de la nación subraya la imposibilidad de esa totalidad expresiva, con su alianza entre un presente pleno y la eterna visibilidad de un pasado. La liminaridad del pueblo (su doble inscripción como objetos pedagógicos y sujetos performativos) exige un "tiempo" de narrativa que está sometido a la renegación [*disavowed*] en el discurso del historicismo, donde la narrativa es sólo la agencia del hecho, o el medio de una continuidad naturalista de Comunidad o Tradición. Al describir la integración marginal de lo individual en la totalidad social, Foucault da una útil descripción de la racionalidad de la nación moderna. Su principal caracteristica, escribe,

> no es ni la constitución del Estado, el más frío de los monstruos fríos, ni la emergencia del individualismo burgués. No diría siquiera que es el esfuerzo constante de integrar a los individuos en la totalidad política. Pienso que la ca-

racterística principal de nuestra racionalidad política es el hecho de que esta integración de los individuos en una comunidad o en una totalidad resulta de una constante correlación entre una individualización creciente y el refuerzo de esta totalidad. Desde este punto de vista podemos entender por qué la moderna racionalidad política es permitida por la antinomia entre ley y orden.[36]

De *Vigilar y castigar* de Foucault hemos aprendido que los más individuados son los sujetos colocados en los márgenes de lo social, de modo que la tensión entre ley y orden puede producir la sociedad disciplinaria o pastoral. Al colocar al pueblo en los límites de la narrativa de la nación, ahora quiero explorar formas de identidad cultural y solidaridad política que emergen de las temporalidades disyuntivas de la cultura nacional. Es una lección de historia que se aprende de los pueblos cuyas historias de marginalidad se han visto más profundamente entrelazadas en las antinomias de la ley y el orden: los colonizados y las mujeres.

DE MÁRGENES Y MINORÍAS

La dificultad de escribir la historia del pueblo como el agonismo insuperable de la vida, las experiencias inconmensurables de lucha y supervivencia en la construcción de una cultura nacional, no fueron nunca mejor expresadas que en el ensayo de Frantz Fanon "Sobre la cultura nacional".[37] Empiezo con él porque es una advertencia contra la apropiación intelectual de la "cultura del pueblo" (sea esto lo que sea) dentro de un discurso representacional que puede fijarse y reificarse en los anales de la Historia. Fanon escribe contra esa forma de historicismo nacionalista que supone que hay un momento en que las temporalidades diferenciales de las historias culturales se coagulan en un presente inmediatamente legible. De acuerdo con mis objetivos, se concentra en el tiempo de la representación cultural, en lugar de historizar inmediatamente el acontecimiento. Explora el espacio de la nación sin identificado inmediatamente con la institución histórica del Estado. Como mi interés aquí no se dirige a la historia de los movimientos nacionalistas, sino sólo a ciertas tradiciones de escritura que han intentado construir narrativas del imaginario social del pueblo-nación, quedo en deuda con Fanon por liberar un tiempo incierto y cierto del pueblo.

El saber del pueblo depende del descubrimiento, dice Fanon, "de una sustancia mucho más fundamental que en sí misma está siendo renovada continuamente", una estructura de repetición que no es visible en la transparencia de las costumbres del pueblo o las objetividades obvias que parecen caracterizado. "La cultura aborrece la simplificación", escribe Fanon, cuando trata de ubicar al pueblo en un tiempo performativo: "El movimiento fluctuante al que el pueblo *precisamente* le está dando forma". El

presente de la historia del pueblo, entonces, es una práctica que destruye los principios constantes de la cultura nacional que intentan volver al punto de partida de un "genuino" pasado nacional, que suele ser representado en las formas reificadas del realismo y el estereotipo. Esos saberes pedagógicos y narrativas nacionales continuistas no perciben la "zona de inestabilidad oculta donde vive el pueblo" (frase de Fanon). Es a partir de esta *inestabilidad* de la significación cultural que la cultura nacional llega a ser articulada como una dialéctica de temporalidades varias (moderna, colonial, poscolonial, "nativa") que no pueden ser un saber estabilizado en su enunciación: "Es siempre contemporáneo con el acto de recitación. Es el acto presente que en cada una de sus ocurrencias acomoda la temporalidad efímera que habita el espacio entre el 'he oído' y el 'oirás'".[38]

La crítica de Fanon a las formas fijas y estables de la narrativa nacionalista hacen imperativo cuestionar teorías del tiempo vacío horizontal y homogéneo de la narrativa de la nación. ¿El lenguaje de la "inestabilidad oculta" de la cultura tiene relevancia fuera de la situación de la lucha anticolonial? ¿El inconmensurable acto de vivir, con tanta frecuencia descartado como ético o empírico, tiene su propia narrativa ambivalente, su propia historia de la teoría? ¿Puede cambiar el modo en que identificamos la estructura simbólica de la nación occidental?

Una exploración similar del tiempo político tiene una saludable historia feminista en "Women's time".[39] Rara vez se ha reconocido que el celebrado ensayo de Kristeva con ese título tiene su historia cultural coyuntural, no simplemente en el psicoanálisis y la semiótica, sino en una poderosa crítica y redefinición de la nación como espacio para la emergencia de la política y las identificaciones psíquicas feministas. La nación como denominador simbólico es, de acuerdo con Kristeva, un poderoso repositorio de conocimiento cultural que borra la lógica racionalista y progresista de la nación "canónica". Esta historia simbólica de la cultura nacional está inscripta en la extraña temporalidad del futuro perfecto, cuyos efectos no son disimilares a la inestabilidad oculta de Fanon.

Las fronteras de la nación, sostiene Kristeva, se enfrentan constantemente con una doble temporalidad: el proceso de identidad constituido por la sedimentación histórica (lo pedagógico), y la pérdida de identidad en el proceso significante de la identificación cultural (lo performativo). El tiempo y el espacio de la construcción kristeviana de la finitud de la nación es análogo a mi argumento según el cual la figura del pueblo emerge en la ambivalencia narrativa de la disyunción de tiempos y sentidos. La circulación concurrente del tiempo lineal, cursivo y monumental, en el mismo espacio cultural, constituye una nueva temporalidad histórica que Kristeva identifica con estrategias feministas, psicoanalíticamente informadas, de identificación política. Lo notable es su insistencia en que el signo genérico puede mantener juntos esos exorbitantes tiempos históricos.

Los efectos políticos del tiempo múltiple de las mujeres de Kristeva lleva a lo que ella llama "desmasificación de la diferencia". El momento cultural de la "inestabilidad oculta" de Fanon significa al pueblo en un movimiento fluctuante *al que precisamente le está dando forma,* de modo que el tiempo poscolonial cuestiona las tradiciones teleológicas de pasado y presente, y la *sensibilidad* historicista polarizada de lo arcaico y lo moderno. No se trata de meros intentos de invertir el equilibro del poder dentro de un orden inmutable de discurso. Fanon y Kristeva buscan redefinir el proceso simbólico mediante el cual el imaginario social (nación, cultura o comunidad) se vuelve el sujeto del discurso, y el objeto de la identificación psíquica. Estas temporalidades feministas y poscoloniales nos obligan a repensar el signo de la historia *dentro* de esos lenguajes, políticos o literarios, que designan al pueblo "como uno". Nos desafían a pensar la cuestión de la comunidad y la comunicación *sin* el momento de trascendencia: ¿cómo podemos entender esas formas de contradicción social?

De modo que la identificación cultural queda equilibrada en el borde de lo que Kristeva llama la "pérdida de identidad" o Fanon describe como la profunda "indecidibilidad" cultural. El pueblo como forma de interpelación emerge del abismo de la enunciación donde el sujeto se escinde, el significante "se desvanece", lo pedagógico y lo performativo son articulados agonísticamente. El lenguaje de la colectividad y cohesividad nacional es puesto en juego. Tampoco la homogeneidad cultural, o el espacio horizontal de la nación, puede ser representado autoritativamente dentro del territorio familiar de la *esfera pública:* la causalidad social no puede ser comprendida adecuadamente como un efecto determinista o sobredeterminado de un centro "estatista"; ni la racionalidad de la elección política puede ser dividida entre los campos polares de lo privado y lo público. La narrativa de la cohesión nacional ya no puede ser significada, en palabras de Anderson, como una "solidez sociológica"[40] fijada en una "sucesión de *plurales*" (hospitales, cárceles, aldeas remotas) donde el espacio social está claramente limitado por esos objetos repetidos que representan un horizonte naturalista, nacional.

Ese pluralismo del signo nacional, donde la diferencia retorna como lo mismo, es cuestionada por el significante "pérdida de identidad" que inscribe la narrativa del pueblo en la escritura ambivalente y "doble" de lo performativo y lo pedagógico. El movimiento del sentido *entre* la imagen magistral del pueblo y el movimiento de su signo interrumpe la sucesión de plurales que produce la solidez sociológica del relato nacional. La totalidad de la nación se ve enfrentada con, y cruzada por, un movimiento suplementario de escritura. La estructura heterogénea de la suplementariedad derrideana *en la escritura* sigue de cerca el movimiento agonístico y ambivalente entre lo pedagógico y lo performativo que conforma la interpelación narrativa de la nación. Un suplemento, de acuerdo con un senti-

do, "acumula presencia. Es así que arte, *tekné*, imagen, representación, convención, etc., vienen como suplementos a la naturaleza y se enriquecen con esta función acumulativa"[41] (pedagógica). El *double entendre* del suplemento sugiere, no obstante, que

> interviene o se insinúa *en-lugar-de* [...]. Si representa y hace una imagen es por la falta *anterior* de una presencia [...] el suplemento es un adjunto, una instancia subalterna [...]. Como sustituto, no es simplemente agregado a la positividad de una presencia, no produce relieve [...]. En alguna parte, algo puede ser llenado *consigo mismo* [...] sólo permitiéndose ser llenado con el signo y el sustituto[42] [performativo].

Es en este espacio suplementario de duplicación *(no pluralidad),* donde la imagen es presencia y sustituto, donde el signo suplementa y vacía la naturaleza, donde los tiempos disyuntivos de Fanon y Kristeva pueden ser transformados en los discursos de las identidades culturales emergentes, dentro de una política no pluralista de la diferencia.

Este espacio suplementario de la significación cultural que abre (y mantiene juntos) lo performativo y lo pedagógico, proporciona una estructura narrativa característica de la racionalidad política moderna: la integración marginal de individuos en un movimiento repetitivo entre las antinomias de la ley y el orden. Desde el movimiento liminar de la cultura de la nación (a la vez abiertos y juntos) emergen los discursos minoritarios. Su estrategia de intervención es similar a lo que el procedimiento parlamentario británico reconoce como una pregunta suplementaria. Es una pregunta que es suplementaria a lo que está asentado en el "orden del día" para ser respondido por el ministro. Al venir "después" de la original, o en "adición a" ella, la pregunta suplementaria tiene la ventaja de introducir un sentido de "secundariedad" o postergación en la estructura de la demanda original. La estrategia suplementaria sugiere que sumar "a" no necesariamente da un resultado acumulativo, sino que puede alterar el cálculo. Como ha sugerido sucintamente Gasché, "los suplementos [...] son *plus* que compensan un *minus* en el origen".[43] La estrategia suplementaria interrumpe la serialidad sucesiva del relato de plurales y pluralismo, cambiando radicalmente su modo de articulación. En la metáfora de la comunidad nacional como el "muchos como uno", el *uno* es ahora tanto la tendencia a totalizar lo social en un tiempo vacío homogéneo, como la repetición de ese *minus* en el origen, el menos-que-uno que interviene con una temporalidad metonímica iterativa.

Un efecto cultural de esa interrupción metonímica en la representación del pueblo es evidente en los escritos políticos de Julia Kristeva. Si elidimos su concepto del tiempo de las mujeres y el exilio femenino, entonces parece argüir que la "singularidad" de la mujer, su representación como

fragmentación e impulsión, produce una disidencia, y un distanciamiento, dentro del vínculo simbólico mismo, que desmitifica "la *comunidad* de lenguaje como una herramienta universal y unificante, herramienta que totaliza e iguala".[44] La minoría no enfrenta simplemente al discurso magistral, pedagógico o poderoso con un referente contradictorio o negador. Interroga a su objeto suspendiendo inicialmente su objetivo. Insinuándose en los términos de referencia del discurso dominante, lo suplementario desafía el poder implícito de generalizar, a producir la solidez sociológica. El cuestionamiento del suplemento no es una retórica repetitiva del "fin" de la sociedad sino una meditación sobre la disposición de espacio y tiempo a partir de los cuales debe *empezar* el relato de la nación. El poder de la suplementariedad no es la negación de las contradicciones sociales preconstituidas del pasado o el presente; su fuerza radica (como veremos en la exposición de *Handsworth Songs* que sigue) en la renegociación de esos tiempos, términos y tradiciones a través de los cuales transformamos nuestra incierta y fugaz contemporaneidad en signos de historia.

Handworth Songs[45] es un filme realizado por el Black Audio and Film Collective durante los levantamientos de 1985, en el distrito Handsworth de Birmingham, Inglaterra. Filmado en medio de los disturbios, lo presiden dos momentos: la llegada de la población migrante en la década de 1950, y la emergencia de un pueblo británico negro en la diáspora. Y el filme mismo es parte de la emergencia de una política cultural británica negra. Entre los momentos del arribo de los migrantes y la emergencia de las minorías corre el tiempo del filme, en un continuo desplazamiento del relato. Es el tiempo de la opresión y la resistencia; el tiempo de la performance de los motines, cortado transversalmente por los saberes pedagógicos de las instituciones del Estado. El racismo de las estadísticas, documentos y periódicos es interrumpido por la vida perpleja de las canciones de Handsworth.

Dos memorias se repiten incesantemente para traducir la viviente perplejidad de la historia en el tiempo de la migración: primero, el arribo del barco cargado con inmigrantes de las ex colonias, apenas bajando del barco, siempre apenas emergiendo (como en el guión fantasmático de la novela familiar de Freud) en la tierra donde las calles están pavimentadas con oro. A esto le sigue otra imagen de la perplejidad y el poder de un pueblo emergente, captado en la toma de un rastafari con trencillas abriéndose paso entre un pelotón de policías durante el levantamiento. Es un recuerdo que relampaguea incesantemente a lo largo del filme: una repetición peligrosa en el presente del marco cinemático; el borde de la vida humana que traduce lo que vendrá después y lo que vino antes en la escritura de la Historia. Escuchemos la repetición del tiempo y espacio de los pueblos que he venido tratando de crear:

> Con el tiempo pediremos lo imposible para arrancarle lo que sea posible, Con el tiempo las calles me reclamarán sin disculpas. Con el tiempo estará bien que yo diga que no hay relatos. [...] en los motines sólo los fantasmas de otras historias.

La demanda simbólica de la diferencia cultural constituye una historia en medio del levantamiento. Desde el deseo de lo posible en lo imposible, en el presente histórico de los motines, emergen las repeticiones espectrales de otros relatos, el registro de otros levantamientos de gente de color: Broadwater Farm, Southwall, St. Paul, Bristol. En la repetición fantasmal de la mujer negra de Lozells Rd, Handsworth, que ve el futuro en el pasado. No hay relatos en los motines, sólo los espectros de otras historias, le dice a un periodista local: "Se puede ver a Enoch Powell en 1969, a Michael X en 1965". Y a partir de la repetición acumulativa construye una historia.

Desde el filme, escuchemos a otra mujer que habla otro lenguaje histórico. Desde el mundo arcaico de la metáfora, captado en el movimiento del pueblo, ella traduce el tiempo del cambio en el flujo y reflujo del ritmo liberador del lenguaje: el tiempo sucesivo de la instantaneidad, enriqueciéndose contra los horizontes lineales, y después el flujo de agua y palabras:

> Camino de espaldas al mar, los horizontes adelante
> Saludo el mar que se va y aquí vuelve,
> Un paso y resbalo en él.
> Arrastrándome en las huellas de mi viaje
> Cuando me detengo llena mis huesos.

La perplejidad del vivir no debe ser entendida como una angustia existencial, ética, del empirismo de la vida cotidiana en "el eterno presente viviente", que le da al discurso liberal una rica referencia social en relativismo moral y cultural. Tampoco debe ser asociada con demasiada prisa con la *presencia* espontánea y primordial del pueblo en los discursos liberadores del *ressentiment* populista. En la construcción de este discurso de "viviente perplejidad" que estoy intentando producir debemos recordar que el espacio de la vida humana es empujado hasta su extremo inconmensurable; el juicio de vivir es puesto en estado de perplejidad; el topos de la narrativa no es ni la idea pedagógica trascendental de la Historia ni la institución del Estado, sino una extraña temporalidad de la repeticion del uno en el otro, un movimiento oscilante en el *presente* gobernante de la autoridad cultural.

El discurso de la minoría impone el acto de emergencia en el *entre-medio* antagónico de la imagen y el signo, lo acumulativo y lo adjunto, la presencia y el sustituto. Cuestiona las genealogías del "origen" que llevan a reclamos por la supremacía cultural y la prioridad histórica. El discurso

de la minoría reconoce el status de la cultura nacional (y el pueblo) como un espacio contencioso performativo de la perplejidad de vivir en medio de representaciones pedagógicas de la plenitud de la vida. Ahora bien, no hay razón para creer que esas marcas de diferencia no puedan inscribir una "historia" del pueblo o volverse los puntos de reunión de la solidaridad política. No obstante, no celebrarán la monumentalidad de la memoria historicista, la totalidad sociológica de la sociedad, o la homogeneidad de la experiencia cultural. El discurso de la minoría revela la insuperable ambivalencia que estructura el movimiento *equívoco* del tiempo histórico. ¿Cómo enfrentamos el pasado como una anterioridad que introduce continuamente una otredad o alteridad en el presente? ¿Cómo relatamos el presente como una forma de contemporaneidad que no es ni puntual ni sincrónica? ¿En qué tiempo histórico esas configuraciones de la diferencia cultural asumen formas de autoridad cultural y política?

ANONIMIA SOCIAL Y ANOMIA CULTURAL

La narrativa de la nación moderna sólo puede empezar, sugiere Benedict Anderson en *Imagined Communities,* cuando la idea de la "arbitrariedad del signo" fisura la ontología sacra del mundo medieval y su abrumador imaginario visual y auditivo. Al "separar el lenguaje de la realidad", sugiere Anderson, el significante arbitrario vuelve posible una temporalidad nacional del "mientras tanto", una forma de tiempo vacío homogéneo. Es el tiempo de la modernidad cultural que reemplaza la idea profética de la simultaneidad-a-lo-largo-del-tiempo. La narrativa del "mientras tanto" permite un "tiempo cruzado transversal, marcado no por la prefiguración de la realización sino por la coincidencia temporal, y medido por el reloj y el calendario".[46] Esa forma de temporalidad produce una estructura simbólica de la nación como "comunidad imaginada" que, de acuerdo con la escala y diversidad de la nación moderna, funciona como la trama de una novela realista. El firme avance hacia adelante del tiempo calendáreo, en palabras de Anderson, le da al mundo imaginado de la nación una solidez sociológica; vincula actos y actores diversos sobre la escena nacional, enteramente inconscientes unos de otros, excepto como función de esta sincronicidad de tiempo que no es prefigurativa sino una forma de contemporaneidad civil realizada en la *plenitud* del tiempo.

Anderson historiza la emergencia del signo arbitrario del lenguaje (y aquí está hablando del proceso de significación más que del progreso del relato) como lo que tenía que suceder antes de que la narrativa de la nación moderna pudiera empezar. Al descentrar la visibilidad y simultaneidad profética de los sistemas medievales de representación dinástica, la comunidad homogénea y horizontal de la sociedad moderna puede emerger.

La nación-pueblo [*people-nation*], por dividida y escindida que esté, puede aún asumir, en la función del imaginario social, una forma de "anonimia" democrática. Hay, no obstante, un profundo ascetismo en la anonimia de la comunidad moderna y su temporalidad, el *mientras tanto* que estructura su conciencia narrativa, como lo explica Anderson. Debe subrayarse que el relato de la comunidad imaginada se construye a partir de dos temporalidades inconmensurables de sentido que amenazan su coherencia.

El espacio del signo arbitrario, su separación de lenguaje y realidad, le permite a Anderson destacar la naturaleza imaginaria o mítica de la sociedad de la nación. No obstante, el tiempo diferencial del signo arbitrario no es ni sincrónico ni serial. En la separación de lenguaje y realidad (en el *proceso* de la significación) no hay equivalencia epistemológica de sujeto y objeto, ninguna posibilidad de la mímesis de sentido. El signo temporaliza la diferencia iterativa que circula dentro del lenguaje, del cual está hecho el sentido, pero no puede ser representado temáticamente dentro de la narrativa como un tiempo vacío homogéneo. Esa temporalidad es antitética a la alteridad del signo que, de acuerdo con mi elaboración de la "pregunta suplementaria" de la significación cultural, aliena la sincronicidad de la comunidad imaginada. Desde el lugar del "mientras tanto", donde la homogeneidad cultural y la anonimia democrática articulan la comunidad nacional, emerge una voz del pueblo más instantánea y subalterna, discursos minoritarios que hablan a medias entre los tiempos y los lugares.

Una vez localizada inicialmente la comunidad imaginada de la nación en el tiempo homogéneo de la narrativa realista, hacia el fin de su libro Anderson deja de lado el "mientras tanto", su temporalidad pedagógica del pueblo. Para representar al pueblo como un discurso performativo de identificación pública, un proceso que llama "unisonancia", Anderson recurre a otro tiempo de la narrativa. La unisonancia es "esa clase especial de comunidad contemporánea que sólo el lenguaje sugiere",[47] Y este acto de habla patriótico no es escrito en el "mientras tanto" sincrónico y novelístico, sino que se inscribe en una súbita primordialidad de sentido que "asoma *imperceptiblemente* de un pasado sin horizonte"[48] (las bastardillas son mías). Este movimiento del signo no puede ser simplemente historizado en la emergencia de la narrativa realista de la novela.

Es en este punto de la narrativa del tiempo nacional que el discurso unisonante produce su identificación colectiva del pueblo, no como una identidad nacional trascendente, sino en un lenguaje de la duplicacion que surge de la escisión ambivalente de lo pedagógico y lo performativo. El pueblo emerge en un momento siniestro de su historia "presente" como "una intimación espectral de simultaneidad a través de un tiempo vacío homogéneo". El peso de las palabras del discurso nacional proviene de un "*como si fuera* - la Anglicidad Ancestral".[49] Es precisamente este *tiempo* repetitivo de lo anterior (más que origen) alienante, lo que está en la mira

de Lévy-Strauss cuando, al explicar la "unidad inconsciente" de la significación, sugiere que "el lenguaje sólo puede haber nacido de una vez. Las cosas no pueden haber empezado a *significar* gradualmente" (las bastardillas son mías).[50] En esa intemporalidad súbita del "de pronto" no hay sincronía sino una ruptura temporal, no simultaneidad sino una disyunción espacial.

El "mientras tanto" es el signo de lo procesual y performativo, no un simple presente continuo sino el presente como sucesión sin sincronía, la iteración del signo del espacio-nación moderno. Al incorporar el *mientras tanto* del relato nacional, donde el pueblo vive sus vidas plurales y autónomas dentro de un tiempo vacío homogéneo, Anderson pierde el tiempo alienante e iterativo del signo. Naturaliza "la subitaneidad momentánea" del signo arbitrario, su pulsación, haciéndola parte de la emergencia histórica de la novela, un relato de sincronía. Pero lo repentino del significante es incesante; instantáneo más que simultáneo. Introduce un espacio significante de iteración antes que una serialidad progresiva o lineal. El "mientras tanto" se vuelve un tiempo completamente otro, o signo equivalente, del pueblo nacional. Si es el tiempo de la anonimia del pueblo es también el espacio de la anomia de la nación.

¿Cómo hemos de entender esta anterioridad de significación como posición del saber social y cultural, este tiempo del "antes" de la significación, que no se producirá armoniosamente en el presente como la continuidad de la tradición, ya sea ésta inventada o no? Tiene su propia historia nacional en "*Qu'est ce qu'une nation?*" de Renan, que ha sido el punto de partida de muchos de los más importantes escritos sobre la emergencia moderna de la nación: Kamenka, Gellner, Benedict Anderson, Tzvetan Todorov. En el argumento de Renan, la función pedagógica de la modernidad (la voluntad de ser una nación) introduce en el presente enunciativo de la nación un tiempo diferencial e iterativo de reinscripción que me interesa. Renan argumenta que el principio no naturalista de la nación moderna está representado en la voluntad de nacionalidad [*nationhood*], no en las identidades previas de raza, lenguaje o territorio. Es la voluntad la que unifica la memoria histórica y asegura el consentimiento presente. La voluntad es, de hecho, la articulación del pueblo-nación:

> La existencia de una nación es, si me perdonan la metáfora, un plebiscito cotidiano, así como la existencia de un individuo es una perpetua afirmación de la vida. [...] El deseo de las naciones es, en resumen, el único criterio legítimo, el unico al que siempre debemos volver.[51]

¿La voluntad de nacionalidad [*nationhood*] circula en la misma temporalidad que el deseo del plebiscito cotidiano? ¿Podría ser que el plebiscito iterativo descentre la pedagogía totalizante de la voluntad? La voluntad de

Renan es en sí misma el sitio de un extraño olvido de la historia del pasado de la nación: la violencia implicada en establecer la escritura de la nación. Es este olvido (la significación de un *minus* en el origen) lo que constituye el *comienzo* del relato de la nación. Es la disposición sintáctica y retórica de este argumento lo que es más iluminador que cualquier lectura francamente histórica o ideológica. Escuchemos la complejidad de esta forma de olvido que es el momento en que la voluntad nacional es articulada: "Pero todo ciudadano francés tiene que haber olvidado [*está obligado a haber olvidado*] la Matanza de la Noche de San Bartolomé, o las matanzas que tuvieron lugar en el sur de Francia en el siglo XIII".[52]

Mediante esta sintaxis del olvido (o de la obligación de olvidar), la identificación problemática de un pueblo nacional se hace visible. El sujeto nacional es producido en ese lugar donde el plebiscito cotidiano, el número unitario, circula en el gran relato de la voluntad. No obstante, la equivalencia de voluntad y plebiscito, la identidad de parte y todo, pasado y presente, es atravesada por la "obligación de olvidar", o de olvidar de recordar. La anterioridad de la nación, significada en la voluntad de olvidar, cambia enteramente nuestra comprensión de la condición de pasado del pasado, y el presente sincrónico de la voluntad de nacionalidad [*nationhood*]. Estamos en un espacio discursivo similar a ese momento de unisonancia en el argumento de Anderson cuando el tiempo vacío y homogéneo del "mientras tanto" nacional es atravesado por la simultaneidad espectral de una temporalidad de duplicación. Estar obligado a olvidar (en la construcción del presente nacional) no es una cuestión de memoria histórica; es la construcción de un discurso en la sociedad que *performa* el problema de totalizar el pueblo y unificar la voluntad nacional. Ese tiempo extraño (olvidar de recordar) es el lugar de la "identificación parcial" inscripta en el plebiscito cotidiano que representa el discurso performativo del pueblo. El retorno pedagógico de Renan a la voluntad de nacionalidad [*nationhood*] está constituido a la vez que confrontado por la circulación de números en el plebiscito. Esta quiebra en la identidad de la voluntad es otro caso de la narrativa suplementaria de la nacionalidad [*nationness*], que "se agrega" sin dar una "suma". Aquí puedo recordar que la sugerente descripción que hace Lefort del impacto ideológico del sufragio en el siglo XIX, cuando el peligro de los números era considerado casi más amenazante que la muchedumbre: "La idea de número como tal se opone a la idea de la sustancia de la sociedad. El número quiebra la unidad, destruye la identidad".[53] Es la repetición del signo nacional como sucesión numérica antes que sincronía lo que revela esa extraña temporalidad de la renegación implícita en la memoria nacional. Verse obligado a olvidar se vuelve la base para recordar la nación, poblarla de nuevo, imaginar la posibilidad de otras formas contendientes y liberadoras de la identificación cultural.

Anderson no localiza el tiempo alienante del signo arbitrario en su espacio naturalizado y nacionalizado de la comunidad imaginada. Aunque toma prestada su idea del tiempo vacío homogéneo del moderno relato de la nación de Walter Benjamin, se le escapa esa profunda ambivalencia que Benjamin ubica en lo profundo de la emisión de la narrativa de la modernidad. Aquí, cuando las pedagogías de la vida y la voluntad cuestionan las historias perplejas del pueblo viviente, sus culturas de supervivencia y resistencia, Benjamin introduce un intervalo no-sincrónico e inconmensurable en medio del relatar. De esta escisión en la emisión, del novelista demorado y no engañado, emerge una ambivalencia en la narración de la sociedad moderna que repite, desorientada e inconsolable, en medio de la plenitud:

> El novelista se ha aislado. El lugar de nacimiento de la novela es el individuo solitario, que ya no es capaz de expresarse dando ejemplos de sus intereses más importantes, está desorientado y no puede aconsejar a otros. Escribir una novela significa llevar lo inconmensurable al extremo en la representación de la vida humana. En medio de la plenitud de la vida, y mediante la representacion de esta plenitud, la novela da pruebas de la profunda perplejidad de la vida.[54]

Es desde esta inconmensurabilidad en medio de lo cotidiano desde donde la nación dice su relato disyuntivo. Desde los márgenes de la modernidad, en los extremos insuperables del relatar, encontramos la cuestión de la diferencia cultural como la perplejidad de vivir y escribir la nación.

LA DIFERENCIA CULTURAL

La diferencia cultural no debe ser entendida como el libre juego de polaridades y pluralidades en el tiempo vacío homogéneo de la comunidad nacional. La discordancia de sentidos y valores generada en el proceso de la interpretación cultural es un efecto de la perplejidad de vivir en los espacios liminares dela sociedad nacional que he tratado de rastrear. La diferencia cultural, como forma de intervención, participa en una lógica de la subversión suplementaria similar a las estrategias del discurso minoritario. La cuestión de la diferencia cultural nos enfrenta con una disposición de conocimientos o una distribución de las prácticas que existen una junto a otra, *abseits* que designan una forma de la contradicción o el antagonismo social que tienen que ser negociadas más que negadas superadoramente [*sublated*]. La diferencia entre sitios y representaciones disyuntivas de la vida social tienen que ser articuladas sin superar los sentidos y juicios inconmensurables que se producen dentro del proceso de la negociación transcultural.

La analítica de la diferencia cultural interviene para transformar el guión de la articulación, no simplemente para revelar la razón de la discri-

minación política. Cambia la posición de enunciación y las relaciones de interpelación internas; no sólo lo que es dicho sino dónde es dicho; no meramente la lógica de la articulación sino el *topos* de la enunciación. El objetivo de la diferencia cultural es rearticular la suma de conocimiento desde la perspectiva de la posición significante de la minoría que resiste la totalización, la repetición que no retornará como lo mismo, el *minus*-en-origen que resulta en estrategias políticas y discursivas en las que agregar *a* no resulta en una suma pero sirve para alterar el cálculo de poder y saber, produciendo otros espacios de significación subalterna. El sujeto del discurso de la diferencia cultural es dialógico o transferencial al modo del psicoanálisis. Está constituido mediante el *locus* del Otro que sugiere a la vez que el objeto de la identificación es ambivalente, y, más significativamente, que la agencia de la identificación nunca es pura u holística sino que siempre está constituida en un proceso de sustitución, desplazamiento o proyección.

La diferencia cultural no se limita a representar disputas entre contenidos oposicionales o traducciones antagónicas del valor cultural. La diferencia cultural introduce en el proceso del juicio y la interpretación cultural ese repentino estremecimiento del tiempo sucesivo, no sincrónico, de la significación, o la interrupción de la pregunta suplementaria que he elaborado antes. La posibilidad misma del cuestiona miento cultural, la capacidad de mover el campo del saber, o de comprometerse en la "guerra posicional" marca el establecimiento de nuevas formas de sentido y estrategias de identificación. Las designaciones de diferencia cultural interpelan formas de identidad que, en razón de su continua implicación en otros sistemas simbólicos, son siempre "incompletas" o abiertas a la traducción cultural. La estructura siniestra de la diferencia cultural está cerca del concepto de Lévy-Strauss de "el inconsciente como proveedor del carácter común y específico de los hechos sociales [...] no porque albergue nuestras personalidades más secretas sino porque [...] nos permite coincidir con formas de actividad que son *a la vez nuestras* y *ajenas*" (las bastardillas son mías).[55]

No es adecuado limitarse a tomar conciencia de los sistemas semióticos que producen los signos de la cultura y su diseminación. Mucho más importante es que estamos enfrentados al desafío de leer, en el presente de una performance cultural específica, las huellas de todos esos diversos discursos e instituciones disciplinarios de saber que constituyen la condición y los contextos de la cultura. Como he estado exponiendo a lo largo de este capítulo, ese proceso crítico requiere una temporalidad cultural que es a la vez disyuntiva y capaz de articular, en palabras de Lévi-Strauss, "formas de actividad que son a la vez nuestras y otras".

Uso la palabra "huellas" para sugerir una especie particular de transformación discursiva interdisciplinaria que exige la analítica de la diferencia cultural. Entrar en la interdisciplinariedad de los textos culturales

significa que no podemos contextualizar la forma cultural emergente ubicándola en términos de alguna causalidad y origen discursivos dados previamente. Siempre debemos mantener abierto un espacio suplementario para la articulación de conocimientos culturales que son adyacentes y adjuntos pero no necesariamente acumulativos, teleológicos o dialécticos. La "diferencia" del conocimiento cultural que "se agrega" pero no "suma" es enemigo de la generalización *implícita* del saber o la homogeneización implícita de la experiencia, que Claude Lefort define como las principales estrategias de contención y clausura en la moderna ideología burguesa.

La interdisciplinariedad es el reconocimiento del signo emergente de la diferencia cultural producido en el movimiento ambivalente entre la interpelación pedagógica y la performativa. Nunca es simplemente la adición armoniosa de contenidos o contextos que aumentan la positividad de una *presencia* simbólica o disciplinaria dada previamente. En el impulso incansable de la traducción cultural, los sitios híbridos de sentido abren una hendidura en el lenguaje de la cultura que sugiere que la similitud del *símbolo,* tal como juega a través de los sitios culturales, no debe oscurecer el hecho de que la repetición del *signo* es, en cada práctica social específica, a la vez diferente y diferencial. Este juego disyuntivo de símbolo y signo vuelve a la interdisciplinariedad una instancia del momento fronterizo de traducción que Walter Banjamin describe como la "extranjeridad de los lenguajes".[56] La "extranjeridad" del lenguaje es el núcleo de lo intraducible que va más allá de la transferencia de materia temática entre textos o prácticas culturales. La transferencia de sentido nunca puede ser total entre sistemas de sentido, o dentro de ellos, pues "el lenguaje de la traducción envuelve su contenido como un manto regio con amplios pliegues [...] significa un lenguaje más exaltado que el propio y así sigue siendo inadecuado a su contenido, abrumador y ajeno". [57]

Con demasiada frecuencia es el deslizamiento de la significación lo que es celebrado en la articulación de la diferencia, a expensas de este perturbador proceso por el cual el contenido es abrumado por el significante. El borramiento del contenido en la estructura invisible pero insistente de la diferencia lingüística no nos lleva a un saber general y formal de la función del signo. El traje inadecuado del lenguaje aliena el contenido en el sentido de que lo priva de un acceso inmediato a una referencia estable u holística "fuera" de sí misma. Sugiere que las significaciones sociales se constituyen en el acto mismo de la enunciación, en la escisión disyuntiva y no equivalente de *énoncé* y *enonciation,* debilitando en consecuencia la división del sentido social en un adentro y un afuera. El contenido se vuelve la *mise-en-scene* que revela la estructura significante de la diferencia lingüística: un proceso nunca visto en sí mismo, sino sólo atisbado en la hendidura o abertura del manto regio de Benjamin, o en el roce entre la similitud del símbolo y la diferencia del signo.

El argumento de Benjamin puede ser elaborado como una teoría de la diferencia cultural. Sólo comprometiéndose con lo que llama el "aire lingüístico más puro" (el signo como anterior a cualquier *sitio* de sentido) el efecto de realidad del contenido puede ser dominado, lo cual hace entonces a todos los lenguajes culturales "extranjeros" a sí mismos. Y es desde esta perspectiva extranjera que se vuelve posible inscribir la localidad específica de los sistemas culturales (sus diferencias inconmensurables) y mediante esa aprehensión de la diferencia, performar el acto de la traducción cultural. En el acto de traducción el contenido "dado" se vuelve extraño y ajeno; y eso, a su vez, deja el lenguaje de la traducción *Aufgabe*, siempre confrontado con su doble, lo intraducible: ajeno y extranjero.

LA EXTRANJERIDAD DE LOS LENGUAJES

En este punto debo dar paso a la *vox populi:* a una tradición relativamente muda de la gente del *pagus* (coloniales, poscoloniales, migrantes, minorías), gente errante que no quedará contenida dentro del *Heim* de la cultura nacional y su discurso unisonante, sino que son las marcas de una frontera móvil que aliena las fronteras de la nación moderna. Son el ejército de reserva del que hablaba Marx, de mano de obra migrante, que al hablar la extranjeridad del lenguaje escinde la voz patriótica de la unisonancia y se vuelve el ejército móvil de Nietzsche de metáforas, metonimias y antropomorfismos. Articulan la muerte-en-vida de la idea de la "comunidad imaginada" de la nación; las gastadas metáforas de la resplandeciente vida nacional ahora circulan en otro relato de permisos de entrada y pasaportes, y permisos de trabajo que a la vez preservan y proliferan, ligan y quebrantan los derechos humanos de la nación. A través de la acumulación de la historia de Occidente existen esos pueblos que hablan el discurso codificado del melancólico y el migrante. La suya es una voz que abre un vacío en algunos aspectos similar a lo que Abraham y Torok describen como una radical *antimetáfora:* "La destrucción en la fantasía del acto mismo que hace posible la metáfora, el acto de poner un vacío oral original en palabras, el acto de la introyección".[58] El objeto perdido (el *Heim* nacional) es repetido en el vacío que al mismo tiempo prefigura y se preadjudica lo "unisonante" que lo hace *unheimlich;* análogo a la incorporación que se vuelve el doble demónico de la introyección y de la identificación. El objeto de la pérdida es escrito a través de los cuerpos del pueblo, mientras repite en el silencio que habla la extranjeridad del lenguaje. Un obrero turco en Alemania, en palabras de John Berger:

> Su migración es como un acontecimiento en un sueño soñado por otro. La intencionalidad del migrante está impregnada por las necesidades históricas

que él no conoce ni conoce nadie que él conozca. Por eso, es como si su vida fuera soñada por otro [...]. Abandonemos la metáfora [...]. Observan los gestos y aprenden a imitados [...] la repetición por la que un gesto se impone a otro gesto, precisa pero inexorablemente, la pila de gestos acumulándose minuto a minuto, hora por hora es agotadora. El ritmo de trabajo no deja tiempo para prepararse para el gesto. El cuerpo pierde su mente en el gesto. Qué opaco el disfraz de las palabras [...]. Trató los sonidos del idioma desconocido como si fueran silencio. Para romper su silencio. Aprendió veinte palabras del nuevo lenguaje. Pero para su sorpresa al principio, el sentido de estas palabras cambiaba cuando las pronunciaba. Pidió café. Lo que significaban las palabras para el barman era que estaba pidiendo café en un bar donde no debería estar pidiendo café. Aprendió "mujer". Lo que significaba la palabra cuando él la usaba, era que él era un perro en celo. ¿Es posible ver a través de la opacidad de las palabras?[59]

A través de la opacidad de las palabras nos enfrentamos con el recuerdo histórico de la nación occidental que está "obligada a olvidar". Después de empezar este capítulo con la necesidad de metáfora que tiene la nación, ahora quiero referirme a los silencios desolados de los pueblos errantes; a ese "vacío oral" que emerge cuando el turco abandona la metáfora de una cultura nacional *heimlich:* para el inmigrante turco el retorno final es mítico, se nos dice, "es la materia de anhelos y plegarias [...] como podría suponerse, nunca suceden. No hay retorno final".[60]

En la repetición de gesto tras gesto, el sueño soñado por otro, el retorno mítico, no es simplemente la figura de la repetición la que es *unheimlich*, sino el deseo del turco de sobrevivir, de nombrar, de fijar: lo que no es nombrado por el gesto mismo. El gesto continuamente se solapa y acumula, sin sumarse en un conocimiento del trabajo. Sin el lenguaje que vincula saber y acción, sin la objetivación del proceso social, el turco lleva la vida del doble, del autómata. No es la lucha del amo y el esclavo, sino, en la reproducción mecánica de los gestos, una mera imitación de la vida y el trabajo. La opacidad del lenguaje no traduce ni rompe su silencio, y "el cuerpo pierde su mente en el gesto". El gesto repite y el cuerpo retorna ahora, amortajado no en silencio sino fantásticamente no traducido en el sitio racista de su enunciación: decir la palabra "mujer" es ser un perro en celo, pedir café es chocar contra la barrera de color.

La imagen del cuerpo retorna donde sólo debería estar su huella, como signo o letra. El turco como perro no es ni mera alucinación ni fobia; es una forma más compleja de fantasía social. Su ambivalencia no puede ser leída como una simple proyección racista/sexista donde la culpa del hombre blanco se proyecta sobre el hombre negro; su angustia contenida en el cuerpo de la mujer blanca cuyo cuerpo oculta y proyecta la fantasía racista. Lo que esta lectura deja afuera es precisamente el eje de la identificación -el deseo de un hombre (blanco) por un hombre (negro)- que suscri-

be esa emisión y produce el paranoide "delirio de autorreferencia", el hombre-perro al que se enfrenta el idioma racista con su propia alteridad, su extranjeridad.

El Otro silencioso del gesto y el habla fallidos se vuelve lo que Freud llama ese "miembro cualquiera del rebaño" ,[61] el Extranjero, cuya presencia carente de lenguaje evoca una angustia y una agresividad arcaicos al impedir la busqueda de objetos-de-amor narcisísticos en los que el sujeto pueda redescubrirse, y sobre los cuales se basa el *amour propre* del grupo. Si el deseo de los inmigrantes de "imitar" el lenguaje produce un vacío en la articulación del espacio social (haciendo presente la opacidad del lenguaje, su residuo intraducible) entonces la fantasía racista, que reniega la ambivalencia de su deseo, abre otro vacío en el presente. El silencio del migrante elicita esas fantasías racistas de pureza y persecución que siempre deben retornar desde el Exterior, para alienar el presente de la vida de la metrópolis; para hacerla extrañamente familiar. En el proceso por el cual la posición paranoide finalmente vacía el lugar desde el que habla, empezamos a ver otra historia del idioma alemán.

Si la experiencia del *Gastarbeiter* turco representa la inconmensurabilidad radical de la traducción, *Los versos satánicos* de Salman Rushdie intentan redefinir las fronteras de la nación occidental, de modo que la "extranjeridad de los idiomas" se vuelve la condición cultural ineludible para la enunciación de la lengua materna. En la sección "Rosa Diamond" de *Los versos satánicos*, Rushdie parece sugerir que sólo mediante el proceso de la disemi*Nación* (de sentido, tiempo, pueblo, fronteras culturales y tradiciones históricas), la alteridad radical de la cultura nacional creará formas nuevas de vivir y escribir: "El problema con el ing-inglés es que su his-his-historia pasa al otro lado del mar, así que no-no-no saben lo que significa" .[62]

S. S. Sisodia el borracho (conocido también como Whisky Sisodia) tartamudea estas palabras como parte de su letanía de "lo que está mal en los ingleses". El espíritu de estas palabras enriquece el argumento de este capítulo. He sugerido que el pasado nacional atávico y su idioma de pertenencia arcaica marginalizan el presente de la "modernidad" de la cultura nacional, sugiriendo en cierto modo que la historia sucede "afuera" del centro y núcleo. Más específicamente, he argumentado que el atractivo del pasado nacional también debe ser visto como el espacio anterior de la significación que "singulariza" la totalidad cultural de la nación. Introduce una forma de alteridad de la interpelación que Rushdie encarna en las dobles figuras narrativas de Gibreel Farishta/Saladin Chamcha, o Gibreel Farishta/Sir Henry Diamond, lo que sugiere que el relato nacional es el sitio de una identificación ambivalente; un margen de la incertidumbre del sentido cultural que puede volverse el espacio para una posición minoritaria antagónica. En medio de la plenitud de la vida, y a través de la re-

presentación de su plenitud, la novela da pruebas de la profunda perplejidad del vivir.

Dotada de visión espectral, Rosa Diamond, para quien la repetición se ha vuelto un consuelo en su antigüedad, representa el *Heim* inglés, o el hogar. El desfile de una historia de 900 años pasa a través de su frágil cuerpo traslúcido y se inscribe, en una extraña escisión de su lenguaje, "las gastadas frases, *asunto inconcluso, vista panorámica,* la hacían sentir sólida, inmutable, sempiterna, en lugar de la criatura de grietas y ausencias que sabía que era". [63] Construido a partir de las gastadas pedagogías y *pedigrees* de la unidad nacional (su visión de la Batalla de Hasting es el ancla de su ser) y, al mismo tiempo, remendado y fracturado en la inconmensurable perplejidad de la vida de la nación, el bello jardín verde de Rosa Diamond es el sitio donde aterriza Gibreel Farishta cuando cae del vientre del Boeing sobre la húmeda Inglaterra del sur.

Gibreel se disfraza con las ropas del marido muerto de Rosa, Sir Henry Diamond, ex terrateniente colonial, y mediante este mimetismo poscolonial exacerba la escisión discursiva entre la imagen de una historia nacional continuista y las "grietas y ausencias" que ella sabe que la constituyen. Lo que emerge, en un nivel, es un cuento popular de secretos amores adúlteros argentinos, pasión en las pampas con Martín de la Cruz. Más importante y en tensión con el exotismo es la emergencia de un híbrido nacional narrativo que transforma el pasado nostálgico en el "anterior" desgarrante y desplaza el presente histórico, lo abre a otras historias y sujetos narrativos inconmensurables. El corte o escisión en la enunciación emerge con su temporalidad iterativa para reinscribir la figura de Rosa Diamond en un nuevo y aterrorizante avatar. Gibreel, el migrante híbrido disfrazado de Sir Henry Diamond, mima las ideologías coloniales colaboracionistas de patriotismo y patriarcado, privando a esos relatos de su autoridad imperial. La mirada de vuelta de Gibreel atraviesa la historia sincrónica de Inglaterra, los recuerdos esencia listas de Guillermo el Conquistador y la Batalla de Hasting. En medio de una exposición de su puntual rutina doméstica con Sir Henry (jerez siempre a las seis) Rosa Diamond es capturada por otro tiempo y otra memoria de la narración, y gracias a la "vista panorámica" de la historia imperial podemos oír sus grietas y ausencias hablando con otra voz:

> Entonces empezó, sin molestarse con había una vez y si todo era cierto o falso él podía ver la feroz energía que entraba en el relato [...] esta memoria atestada de retazos era de hecho el corazón mismo de ella, su autorretrato. [...] De modo que no era posible distinguir los recuerdos de los deseos, las reconstrucciones culpables de las verdades confesionales, porque aun en su lecho de muerte, Rosa Diamond no sabía cómo mirar a su historia a los ojos.[64]

¿Y qué es de Gibreel Farishta? Bueno, él es la paja en el ojo de la historia, su punto ciego que no permitirá que la mirada nacionalista centre su enfoque. Su imitación de masculinidad y mimetismo colonial permite que las ausencias de historia nacional hablen en la narración ambivalente y hecha de retazos. Pero es precisamente este "hechizo narrativo" el que establece el propio regreso de Gibreel a la Inglaterra contemporánea. Como el poscolonial demorado que es, marginaliza y singulariza la totalidad de la cultura nacional. Él es la historia que pasó en otro lado, en ultramar; su presencia poscolonial, migrante, no evoca un armonioso emparchado de culturas, sino que articula el relato de la diferencia cultural que nunca puede dejar a la historia nacional mirarse narcisísticamente a los ojos.

Pues la liminaridad de la nación occidental es la sombra de su propia finitud: el espacio colonial representado en la geografía imaginativa del espacio metropolitano; la repetición o retorno del migrante poscolonial a alienar el holismo de la historia. El espacio poscolonial ahora es "suplementario" al centro metropolitano; se ubica en una relación subalterna, adjunta, que no agranda la *presencia* del occidente sino que redibuja sus fronteras en el límite amenazante y agonístico de la diferencia cultural que nunca suma, siempre es menos que una nación, y doble.

De esta escisión del tiempo y la narrativa emerge un extraño saber dador de poder para el migrante que es a la vez esquizoide y subversivo. En su disfraz del Arcángel Gibreel, ve la sombría historia de la metrópolis: "El irritado presente de máscaras y parodias, ahogado y retorcido por la insoportable carga no rechazada de su pasado, mirando la miseria de su empobrecido futuro".[65] Del descentrado relato de Rosa Diamond, "sin molestarse con el había una vez", Gibreel se vuelve, por insano que sea el gesto, hacia el principio de la repetición vengadora:

> ¡Estos ingleses impotentes! -¿No piensan que su historia volverá para perseguirlos?- "El nativo es una persona oprimida, cuyo sueño permanente es volverse el perseguidor" (Fanon). [...] Él haría de nuevo esta tierra. Era el Arcángel, Gibreel - *Y estoy de vuelta.* [66]

Si la lección del relato de Rosa es que la memoria nacional siempre es el sitio de la hibridez de las historias y el desplazamiento de las narrativas, entonces a través de Gibreel, el migrante vengador, aprendemos la ambivalencia de la diferencia cultural: es la articulación *mediante* la inconmensurabilidad la que estructura todos las narrativas de identificación, y todos los actos de traducción cultural.

> Se unió al adversario, los brazos encadenados unos con los cuerpos de los otros, boca a boca, cara con cola. [...] Basta de esás ambigüedades inducidas por Inglaterra: esas confusiones bíblico-satánicas [...] Corán 18:50 allí estaba claro como el día [...]. Cuánto más práctico, comprensible [...]. Iblis/Shaitan re-

presentando a la oscuridad; Gibreel a la luz [...]. Oh, la más demoníaca y resbalosa de las ciudades. [...] Bueno entonces el problema con los ingleses era su, Su - en una palabra que Gibreel pronuncia con solemnidad, ese signo, el más naturalizado de la diferencia cultural [...]. El problema con los ingleses era su [...] en una palabra [...] su clima.[67]

EL CLIMA INGLÉS

Finalizar con el clima inglés equivale a invocar a la vez los signos más cambiantes y más inmanentes de la diferencia nacional. Alienta recuerdos de la nación "profunda" hecha de greda y piedra caliza; los edredones; los páramos castigados por el viento; los silenciosos pueblos episcopales; ese rincón de un campo extranjero que es por siempre Inglaterra. El clima inglés también trae recuerdos de su doble demónico: el calor y el polvo de la India; la oscura vaciedad del África; el caos tropical que fue calificado de despótico e ingobernable y por lo tanto digno de la misión civilizadora. Estas geografías imaginativas que cubrieron países e imperios están cambiando, esas comunidades imaginadas que se hicieron oír en los límites unisonantes de la nación están cantando con voces diferentes. Si empecé con la dispersión del pueblo a través de países, quiero terminar con su reunión en la ciudad. El retorno de la diáspora; lo poscolonial.

Handsworth Songs; el Londres tropicalizado de Rushdie, grotescamente rebautizado *Ellowen Deeowen* [*London*] en el mimetismo del migrante: es a la ciudad adonde los migrantes, las minorías, las diásporas, vienen a cambiar la historia de la nación. Si he sugerido que el pueblo emerge en la finitud de la nación, marcando la liminaridad de la identidad cultural, produciendo el discurso de doble filo de los territorios y temporalidades sociales, entonces en el Occidente, y cada vez más en otros sitios, es la ciudad la que provee el espacio en el que se representan las identificaciones emergentes y los nuevos movimientos sociales del pueblo. Es allí que, en nuestro tiempo, la perplejidad de los seres vivientes se experimenta con más agudeza. En los injertos narrativos de mi capítulo no he pretendido hacer una teoría general, sólo una cierta tensión productiva de la perplejidad del lenguaje en distintas localizaciones del vivir. He tomado la medida de la inestabilidad oculta de Fanon y los tiempos paralelos de Kristeva en la "narrativa inconmensurable" del moderno narrador de Benjamin, no para sugerir una salvación, sino una extraña supervivencia cultural del pueblo. Pues es viviendo en la frontera de la historia y el lenguaje, en los límites de la raza y el género, que estamos en posición de traducir las diferencias entre ellos en una clase de solidaridad. Quiero terminar con un fragmento muy traducido del ensayo de Walter Benjamin "La tarea del traductor". Espero que ahora será leído desde el borde de la nación, a través del sentido de la ciu-

dad, desde la periferia del pueblo, en la diseminación transnacional de la cultura:

> Los fragmentos de una vasija, para poder ser rearmados, deben coincidir unos con otros en los detalles más mínimos aunque no necesitan ser uno *como* el otro. Del mismo modo una traducción, en lugar de imitar el sentido del original, debe coincidir, amorosamente y en detalle, con el sentido del original, para hacerlos *a ambos* reconocibles como los fragmentos rotos del lenguaje mayor, del mismo modo que los fragmentos son partes rotas de una vasija.[68]

NOTAS

1. En memoria de Paul Moritz Strimpel (1914-87): Pforzheim-París-Zurich-Ahmedabad-Bombay-Milán-Lugano.

2. Citado en E. Said, *After the Last Sky,* Londres, Faber, 1986.

3. Pienso en la gran historia escrita por Eric Hobsbawm del "largo siglo XIX", especialmente *The Age of Capital* 1848-1875, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1975, y *The Age of Empire* 1875-1914, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1987. Véanse especialmente algunas de las sugerentes ideas sobre la nación y la migración en el último volumen, cap. 6.

4. E. Said, *The World, The Text and The Critic,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, pág. 39.

5. F. Jameson, "Third World literature in the era of multinational capitalism", *Social Text,* otoño de 1986, pág. 69 y *passim.*

6. J. Kristeva, "A new type of intellectual: the dissident", en T. Moi (comp.), *The Kristeva Reader,* Oxford, Blackwell, 1986, pág. 298.

7. E. Said, "Opponents, audiences, constituencies and community", en H. Foster (comp.), *Postmodern Culture,* Londres, Pluto, 1983, pág. 145.

8. B. Anderson, "Narrating the nation", *The Times Literary Supplement.*

9. P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse,* Londres, Zed, 1986, pág. 17.

10. E. Gellner, *Nations and Nationalism,* Oxford, Basil Blackwell, 1983, pág. 56.

11. *Ibid.,* pág. 38.

12. L. Althusser, *Montesquieu, Rousseau, Marx,* Londres, Verso, 1972, pág. 78.

13. M. Bajtín, *Speech Genres and Other Late Essays,* C. Emerson y M. Holquist (comps.), trad. V. W. McGee, Austin, Texas, University of Texas Press, 1986, pág. 31.

14. *Ibid.,* pág. 34.

15. *Ibid.,* pág. 36 y *passim.*

16. *Ibid.,* pág. 47-9.

17. S. Freud, "The 'uncanny'", *Standard Edition,* XVII, J. Strachey (comp.), Londres, The Hogarth Press, 1974, pág. 234. Véase también págs. 236-247.

18. J. Barrell, *English Literature in History, 1730-1780,* Londres, Hutchinson, 1983.

19. H. A. Baker, Jr, *Modernism and the Harlem Renaissance,* Chicago, Chicago University Press, 1987, especialmente caps. 8-9.

20. J. Barrell, *English Literature, op. cit.*, pág. 78.

21. *Ibid.*, pág. 203.

22. Baker, *Modemism*, pág. 77.

23. R. Price, *Maroon Societies,* citado en Baker, *Modemism,* pág. 77.

24. C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986, págs. 212-14; las bastardillas son mías.

25. A. Giddens, *The Nation State and Violence,* Cambridge, Polity, 1985, pág. 216.

26. N. Poulantzas, *State, Power, Socialism,* Londres, Verso, 1980, pág. 113.

27. R. Williams, *Problems in Materialism and Culture,* Londres, Verso, 1980, pág. 43. Debo agradecer al profesor David Lloyd de la Universidad de California, Berkeley, por recordarme este importante concepto de Williams.

28. E. Said, "Representing the colonized", *Critical Inquiry,* vol. 15, N° 2, invierno de 1989, pág. 225.

29. S. Freud, "Civilizatíon and its discontents", *Standard Edition,* Londres, The Hogarth Press, 1961, pág. 114.

30. *Ibid.*

31. J.-F. Lyotard y J.-L.Thebaud, *Just Gaming,* trad.W. Godzich, Manchester, Manchester University Press, 1985, pág. 41.

32. C. Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss,* trad. F. Baker, Londres, Routledge, 1987. Mark Cousins me señaló la dirección de este notable texto. Véase su reseña en *New Formation,* N° 7, primavera de 1989. Lo que sigue es un resumen del argumento de Lévi-Strauss que se encontrará en la sección 11 del libro, págs. 21-44.

33. M. Foucault, *Technologies of the Self,* H. Gutman *et al.* (comps.), Londres, Tavistock, 1988.

34. *Ibid.*, págs. 151-4. He abreviado el argumento por conveniencia.

35. L. Althusser, *Reading Capital,* Londres, New Left Books, 1972, págs. 122-32. Por conveniencia, he hecho una cita combinada de las distintas descripciones que hace Althusser de los efectos ideológicos del historicismo.

36. M. Foucault, *Technologies, op. cit.*, págs. 162-3.

37. F. Fanon, *The Wretched of the Earth,* Harmondsworth, Penguin, 1969. Mis citas y referencias provienen de las páginas 174-90.

38. J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition,* trad. G. Bennington y B. Massumi, Manchester, Manchester University Press, 1984, pág. 22.

39. J. Kristeva, "Women's time", en T. Moi (comp.), *The Kristeva Reader,* Oxford, Blackwell,1986, págs. 187-213. Este pasaje fue escrito en respuesta al insistente cuestionamiento de Nandini y Praminda en el seminario del profesor Tshome Gabriel sobre "culturas sincréticas" en la Universidad de California, Los Angeles.

40. B. Anderson, "Narrating the nation", *op. cit.*, pág. 35.

41. J. Derrida, *Of Grammatology,* trad. G. C. Spivak, Baltimore, Md, John Hopkins University Press, 1976, págs. 144-5. Citado en R. Gasché, *The Tain of the Mirror,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, pág. 208.

42. J. Derrida, *Of Grammatology, op. cit.*, pág. 145.

43. J. Gasché, *Tain of the Mirror, op. cit.*, pág. 211.

44. J. Kristeva, "Women's time", *op. cit.*, pág. 210. También me he referido aquí a un argumento de la pág. 296.

45. Todas las citas son del guión de rodaje de *Handsworth Songs*, generosamente provisto por el Black Audio and Film Collective.

46. B. Anderson, *imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, pág. 30.

47. *Ibid.*, pág. 132.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. C. Lévy-Strauss, *Work of Marcel Mauss, op. cit.*, pág. 58.

51. E. Renan, "What is a nation?", en H. K. Bhabha (comp.), *Nation and Narration*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990, pág. 19.

52. *Ibid.*, pág. 11.

53. C. Lefort, *Political Forms, op. cit.*, pág. 303.

54. W. Benjamin, "The Storyteller", en *Illuminations*, trad. H. Zohn, Londres, Cape, 1970, pág. 87.

55. C. Lévy-Strauss, *Work of Marcel Mauss, op. cit.*, pág. 35.

56. W. Benjamin, "The task of the translator", *Illuminations*, trad. H. Zohn, Londres, Cape, 1970, pág. 87.

57. *Ibid.* Véase una útil revisión del problema en Tejaswini Niranjana, *History, Post-Structuralism and the Colonial Context: Siting Translation*, Berkeley, California University Press, 1992.

58. N. Abraham y M. Torok, "Introjection-Incorporation", en S. Lebovici y D. Widlocher (comps.), *Psychoanalysis in France*, Nueva York, International University Press, 1980, pág. 10.

59. J. Berger, *A Seventh Man*, Harmondsworth, Penguin, 1975. He compuesto este pasaje con citas dispersas a lo largo del texto.

60. *Ibid.*, pág. 216.

61. S. Freud, "Group psychology and the analysis of the ego", *Standard Edition*, XVIII, Londres, The Hogarth Press, 1961, pág. 119.

62. S. Rushdie, *The Satanic Verses*, Nueva York, Viking, 1988, pág. 343. Presento una versión condensada de este pasaje.

63. *Ibid.*, pág. 130.

64. *Ibid.*, pág. 145.

65. *Ibid.*, pág. 320.

66. *Ibid.*, pág. 353.

67. *Ibid.*, pág. 354. He alterado ligeramente la presentación de este pasaje para acomodarlo a la secuencia de mi argumentación.

68. Timothy Bahti y Andrew Benjamin han traducido para mí este muy discutido pasaje. Lo que quiero destacar es una forma de la articulación de la diferencia cultural que Paul de Man clarifica en su lectura de la compleja imagen de la vasija que hace Walter Benjamin.

"[Benjamin] no está diciendo que los fragmentos constituyen una totalidad; dice que los fragmentos son fragmentos, y que siguen siendo esencialmente fragmentarios. Se siguen unos a otros metonímicamente, y nunca constituyen una totalidad." (Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Mancheter, Manchester University Press, 1986, pág. 91.)

CAPÍTULO IX

LO POSCOLONIAL Y LO POSMODERNO
La cuestión de la agencia

Para algunos de nosotros el principio del indeterminismo es lo que hace imaginable la conciencia libre del hombre.

JACQUES DERRIDA
"My chances"/"*Mes chances*"[1]

LA SUPERVIVENCIA DE LA CULTURA

La crítica poscolonial da testimonio de las fuerzas desiguales y desparejas de la representación cultural implicadas en la disputa por la autoridad política y social dentro del orden del mundo moderno. Las perspectivas poscoloniales emergen del testimonio colonial de países del Tercer Mundo y de los discursos de las "minorías" dentro de las divisiones geopolíticas de Este y Oeste, Norte y Sur. Intervienen en esos discursos ideológicos de la modernidad que intentan dar una "normalidad" hegemónica al desarrollo desigual y las historias diferenciales, a menudo desventajosas, de naciones, razas, comunidades, pueblos. Formulan sus revisiones críticas alrededor de temas de diferencia cultural, autoridad social y discriminación política para poder revelar los momentos antagónicos y ambivalentes dentro de las "racionalizaciones" de la modernidad. Inclinando a Jürgen Habermas para utilizado en función de nuestros propósitos, podríamos argumentar también que el proyecto poscolonial, en el nivel teórico más general, busca explorar esas patologías sociales ("pérdida de sentido, condiciones de anomia") que ya no se limitan a "amontonarse alrededor de antagonismos de clase, [sino que] irrumpen entre contingencias históricas ampliamente diseminadas".[2]

Estas contingencias suelen ser los fundamentos de la necesidad histórica para elaborar estrategias emancipatorias de adquisición de poder [*empowerment*], poniendo en escena otros antagonismos sociales. Para reconstituir el discurso de la diferencia cultural se requiere no un mero cambio de contenidos y símbolos culturales; un reemplazo dentro del mismo

marco temporal de representación nunca es adecuado. Se requiere una revisión radical de la temporalidad social en la que puedan escribirse las historias emergentes, la rearticulación del "signo" en el cual las identidades culturales puedan inscribirse. Y la contingencia como el tiempo significante de las estrategias contrahegemónicas no es una celebración de "falta" o "exceso", o una serie autoperpetuadora de ontologías negativas. Ese "indeterminismo" es la marca de un espacio conflictivo pero productivo en el cual la arbitrariedad del signo de la significación cultural emerge dentro de los límites regulados del discurso social.

En este sentido saludable, un rango de teorías críticas contemporáneas sugiere que aprendemos nuestras más duraderas lecciones de vida y pensamiento de quienes han sufrido la condena de la historia: subyugación, dominación, diáspora, desplazamiento. Hay incluso una creciente convicción de que la experiencia afectiva de la marginalidad social (tal como emerge en formas culturales no canónicas) transforma nuestras estrategias críticas. Nos obliga a confrontar el concepto de la cultura por fuera de los *objets d'art* o más allá de la canonización de la "idea" de estética, para comprometerse con la cultura como una producción desigual e incompleta de sentido y valor, a menudo compuesta de demandas y prácticas inconmensurables, producida en el acto de la supervivencia social. La cultura trata de crear una textualidad simbólica, de modo de darle a la cotidianidad alienante un aura de individualidad, una promesa de placer. La transmisión de las *culturas de supervivencia* no tiene lugar en el *musée imaginaire* ordenado de las culturas nacionales con sus reclamos de continuidad de un "pasado" auténtico y un "presente" vivo, ya sea que esta escala de valores sea preservada en las tradiciones "nacionales" organicistas del romanticismo o dentro de las proporciones más universales del clasicismo.

La cultura como estrategia de supervivencia es a la vez transnacional y traduccional [*translational*]. Es transnacional porque los discursos poscoloniales contemporáneos están arraigados en historias específicas de desplazamiento cultural, ya sean el "pasaje intermedio" de la esclavitud a la servidumbre bajo contrato [*indentured*], el "viaje" de la misión civilizadora, la preñada acomodación de la migración del Tercer Mundo al Occidente después de la Segunda Guerra Mundial, o el tráfico de refugiados económicos y políticos dentro y fuera del Tercer Mundo. La cultura es traduccional porque esas historias espaciales de desplazamiento, ahora acompañadas por las ambiciones territoriales de las tecnologías mediáticas "globales", imponen la pregunta acerca de cómo la cultura significa, o qué es significado por la "cultura", problema bastante complejo.

Se vuelve crucial distinguir entre el parecido y la similitud de los símbolos a través de diversas experiencias culturales (literatura, arte, rituales musicales, vida, muerte) y la especificidad social de cada una de estas producciones de sentido al circular como signos dentro de locaciones contex-

tuales específicas y sistemas sociales de valor. La dimensión transnacional de la transformación cultural (migración, diáspora, desplazamiento, reubicación) convierte el proceso de la traducción cultural en una forma compleja de significación. El discurso natural(izado) unificante de "nación", "pueblos" o tradición "folk" auténtica, esos mitos enclavados de la particularidad cultural, no pueden ser referenciados fácilmente. La gran ventaja, aunque perturbadora, de esta posición, es que nos permite adquirir una creciente conciencia de la construcción de la cultura y la invencion de la tradición.

La perspectiva poscolonial (tal como está siendo desarrollada por los historiadores culturales y los teóricos literarios) se aparta de las tradiciones de la sociología del subdesarrollo o teoría "de la dependencia". Como modo de análisis, intenta revisar esas pedagogías nacionalistas o "nativistas" que imponen la relación del Tercer y el Primer Mundo en una estructura binaria de oposición. La perspectiva poscolonial resiste el intento de formas holísticas de explicación social. Obliga a un reconocimiento de los límites culturales y políticos más complejos qué existen en la cúspide de estas esferas políticas a menudo opuestas.

Desde esta ubicación híbrida del valor cultural (lo transnacional como traduccional) el intelectual poscolonial intenta elaborar un proyecto histórico y literario. Mi creciente convicción ha sido que los enfrentamientos y negociaciones de sentidos y valores diferenciales dentro de la textualidad "colonial", su discurso gubernamental y prácticas culturales, han anticipado, *avant la lettre,* mucha de la problemática de significación y juicio que se ha vuelto habitual en la teoría contemporánea: aporía, ambivalencia, indeterminación, la cuestión de la clausura discursiva, la amenaza a la agencia, el status de intencionalidad, el desafío de los conceptos "totalizantes", para nombrar unos pocos.

En términos generales, hay una contramodernidad colonial en acción en las matrices de los siglos XVIII y XIX de la modernidad occidental que, si se la reconociera, cuestionaría el historicismo que vincula analógicamente, en una narrativa lineal, el capitalismo tardío y los síntomas fragmentarios, hechos de simulacro y pastiche, de la posmodernidad. Esta vinculación no da cuenta de las tradiciones históricas de la contingencia cultural y la indeterminación textual (como fuerzas del discurso social) generados en el intento de producir un sujeto colonial o poscolonial "ilustrado", y transforma, en el proceso, nuestra comprensión de la narrativa de la modernidad y los "valores" del progreso.

Los discursos críticos poscoloniales requieren formas de pensamiento dialéctico que no renieguen [*disavow*] o nieguen superadoramente [*sublate*] la otredad (alteridad) que constituye el dominio simbólico de la identificación psíquica y social. La inconmensurabilidad de valores y prioridades culturales que representa la crítica poscolonial no puede ser

acomodada dentro de teorías de relativismo o pluralismo cultural. El potencial cultural de esas historias diferenciales ha llevado a Fredric Jameson a reconocer la "internacionalización de las situaciones nacionales" en la crítica poscolonial de Roberto Retamar. No se trata de una absorción de lo particular en lo general, pues el acto mismo de articular las diferencias culturales "nos cuestiona tanto como reconoce al Otro [...] sin reducir al Tercer Mundo a un Otro homogéneo del Occidente, ni [...] celebrar vacua mente el asombroso pluralismo de las culturas humanas" (Prefacio, xi-xii).[3]

Los fundamentos históricos de esa tradición intelectual se encuentran en el impulso revisionista que inspira a muchos pensadores poscoloniales. C. L. R. James observó una vez, en una conferencia pública, que la prerrogativa poscolonial consistía en reinterpretar y reescribir las formas y efectos de una conciencia colonial "más vieja" de la experiencia posterior del desplazamiento cultural, que marca las historias más recientes, de posguerra, de la metrópoli occidental. Un proceso similar de traducción cultural, y transvaluación es visible en la evaluación que hace Edward Said de la respuesta proveniente de dispares regiones poscoloniales como un "intento tremendamente enérgico de comprometerse con el mundo metropolitano en un esfuerzo común de reinscribir, reinterpretar y expandir los sitios de intensidad y el terreno cuestionado con Europa".[4]

¿Cómo transforma nuestro sentido del "sujeto" de la cultura y del agente de cambio histórico la deconstrucción del "signo", el énfasis sobre el indeterminismo en la cultura y el juicio político? Si cuestionamos las "grandes narrativas", ¿qué temporalidades alternativas creamos para articular las historicidades diferenciales (Jameson), contrapuntísticas (Said), o interruptivas (Spivak) de la raza, el género, la clase, la nación dentro de una creciente cultura transnacional? ¿Necesitamos repensar los términos en los que concebimos la comunidad, la ciudadanía, la nacionalidad y la ética de la afiliación social?

La justamente famosa lectura que hace Jameson de *Lord Jim* de Conrad en *The Political Unconscious* proporciona un ejemplo adecuado de una clase de lectura contra la corriente que exige la interpretación poscolonial, cuando se enfrenta con intentos de negar superadoramente la "interrupción" específica, o los intersticios, a través de los cuales el texto colonial emite sus interrogantes, su crítica contrapuntística. Leyendo el relato y las contradicciones ideológicas de Conrad "como un realismo cancelado [...] como la *Aufhebung* hegeliana",[5] Jameson representa las ambivalencias fundamentales de la ética (honor/culpa) y la estética (premoderno/posmoderno) como la restitución alegórica del subtexto socialmente concreto de la racionalización y reificación de fines del siglo XIX. Lo que su brillante alegoría del tardío capitalismo no logra representar suficientemente, en *Lord Jim* por ejemplo, es la interpelación [*address*] específicamente colo-

nial de la aporía narrativa contenida en la repetición ambivalente y obsesiva de la frase "Era uno de nósotros" como el tropo principal de identificación psíquica y social a lo largo del texto. La repeticion de "Era uno de nosotros" revela los márgenes frágiles del concepto de urbanidad occidental y comunidad cultural puesta bajo la presión colonial; Jim es recuperado en el momento en que está en peligro de ser expulsado, o marginalizado, de ser evidentemente "no uno de nosotros". Esa ambivalencia discursiva en el corazón mismo del problema del honor y el deber en el servicio colonial representa la liminaridad, si no el fin, del ideal (e ideología) heroico y varonil de una saludable inglesidad imperial: esos puntos rosa en el mapa que Conrad creía que se recuperaban genuinamente al ser la reserva de la colonización inglesa, que servía a la idea, e ideal, más amplios, de la sociedad civil occidental.

Esas cuestiones problemáticas son activadas dentro de los términos y tradiciones de la crítica poscolonial en tanto ésta reinscribe las relaciones culturales entre esferas de antagonismo social. Los debates actuales en el posmodernismo cuestionan la astucia de la modernidad, sus ironías históricas, sus temporalidades disyuntivas, sus paradojas de progreso, su aporía representacional. Los valores y juicios de esas interrogaciones cambiarían profundamente si se los abriera al argumento de que las historias metropolitanas de la *civitas* no pueden ser concebidas sin evocar los salvajes antecedentes coloniales de los ideales de urbanidad. También sugiere, por implicancia, que el lenguaje de los derechos y obligaciones, tan central al mito moderno de un pueblo, debe ser cuestionado sobre la base del status legal y cultural anómalo y discriminatorio asignado a poblaciones migrantes, diaspóricas y de refugiados. Inevitablemente, se encuentran en las fronteras entre culturas y naciones, a menudo del otro lado de la ley.

La perspectiva poscolonial nos obliga a repensar las profundas limitaciones de un sentido "liberal", consensual y cómplice, de la comunidad cultural. Insiste en que la identidad cultural y la política se construyen mediante un proceso de alteridad. Cuestiones de diferencia racial y cultural se solapan con problemas de sexualidad y género, y sobredeterminan las alianzas sociales de clase y socialismo democrático. El tiempo para "asimilar" minorías a nociones holísticas y orgánicas de valor cultural ha quedado atrás, dramáticamente. El lenguaje mismo de la comunidad cultural necesita ser repensado desde una perspectiva poscolonial, en una movida similar al profundo cambio en el lenguaje de la sexualidad, del yo y la comunidad cultural, efectuado por las feministas en la década de 1970 y la comunidad gay en la de 1980.

La cultura se vuelve tanto una práctica incómoda y perturbadora de supervivencia y suplementariedad (entre arte y política, pasado y presente, público y privado) como su resplandeciente presencia es un momento de placer, iluminación o liberación. A partir de esas posiciones narrativas, la

prerrogativa poscolonial busca afirmar y extender una nueva dimensión de colaboración, tanto dentro de los márgenes del espacio-nación como a través de los límites entre naciones y pueblos. Mi uso de la teoría postestructuralista emerge de esta contra modernidad poscolonial. Intento representar una cierta derrota, o incluso una imposibilidad, de "Occidente" para lograr la autorización de la "idea" de colonización. Impulsado por la historia subalterna de los márgenes de la modernidad (más que por los fracasos del logocentrismo) he tratado, en alguna pequeña medida, de revisar lo conocido y de renombrar lo posmoderno desde la posición poscolonial.

NUEVOS TIEMPOS

La posición enunciativa de los estudios culturales contemporáneos es a la vez compleja y problemática. Intenta institucionalizar un espectro de discursos transgresivos cuyas estrategias son elaboradas alrededor de sitios no equivalentes de representación, donde una historia de discriminación y desfiguración es común entre, digamos, mujeres, negros, homosexuales y migrantes del Tercer Mundo. No obstante, los "signos" que construyen esas historias e identidades (género, raza, homofobia, diáspora de posguerra, refugiados, la división internacional del trabajo, etc.) no sólo difieren en contenidos sino que a menudo producen sistemas incompatibles de significación y comprometen formas distintas de la subjetividad social. Para proporcionar un imaginario social basado en la articulación de momentos diferenciales y hasta disyuntivos de la historia y la cultura, los críticos contemporáneos recurren a la peculiar temporalidad de la metáfora lingüística. Es como si la arbitrariedad del signo, la indeterminación de la escritura, la escisión del sujeto de la enunciación, estos conceptos teóricos, produjeran las descripciones más útiles de la formación de sujetos culturales "posmodernos".

Cornel West pone en acción "una medida de pensamiento *sinecdóquico*" (las bastardillas son mías) al intentar hablar del problema de la interpelación en el contexto de una cultura negra radical y "práctica":

> Una tremenda articulación es sincopada con el tambor africano [...] en un producto posmodernista norteamericano: no hay sujeto que exprese la angustia originaria aquí, sino un sujeto fragmentado, tomando del pasado y el presente, produciendo de modo innovador un producto heterogéneo [...] Es parte de las energías subversivas de la juventud negra de infraclase, energías que son obligadas a tomar un modo de articulación cultural.[6]

Stuart Hall, escribiendo desde la perspectiva de los miembros fragmentados, marginalizados, racialmente discriminados de una infraclase posthatcherista, cuestiona el carácter sentencioso de la ortodoxia izquierdista en tanto:

> seguimos pensando con una lógica política unilinear e irreversible, movida por una entidad abstracta que llamamos economía o capital desplegándose hacia su fin predestinado.[7]

Antes, en su libro, usa el signo lingüístico como una metáfora para una lógica política más diferencial y contingente de la ideología:

> [El] signo ideológico está siempre multiacentuado, y tiene dos caras; esto es, puede ser rearticulado discursivamente para construir nuevos sentidos, conectar con diferentes prácticas sociales, y posicionar en forma diferente los sujetos sociales. [...] Como otras formaciones discursivas o simbólicas [la ideología] es conectiva a través de diferentes posiciones, entre ideas aparentemente disímiles ya veces contradictorias. Su "unidad" está siempre entre comillas y es siempre compleja, una sutura de elementos que no tienen una "pertenencia" [*belongingness*] necesaria o eterna. En ese sentido, está siempre organizada alrededor de clausuras arbitrarias y no naturales.[8]

La metáfora lingüística plantea la cuestión de la diferencia e inconmensurabilidad cultural, no la noción consensual etnocéntrica de la existencia pluralística de la diversidad cultural. Representa la temporalidad del sentido cultural como "multi-acentual", "rearticulada discursivamente". Es un tiempo del signo cultural que altera la ética liberal de la tolerancia y el marco pluralista del multiculturalismo. Cada vez más, el problema de la diferencia cultural emerge en puntos de crisis social, y las cuestiones de identidad que acarrea son agonísticas; la identidad es reclamada ya desde una posición de marginalidad, ya en un intento por ocupar el centro: en ambos sentidos es ex-céntrica. Hoy en Gran Bretaña esto vale ciertamente para el arte y el cine experimentales que emergen de la izquierda, asociados con la experiencia poscolonial de la migración y la diáspora, y articulados en la exploración cultural de nuevas etnicidades.

La autoridad de prácticas tradicionales y habituales (la relación de la cultura con el pasado histórico) no es deshistorizada en la metáfora lingüística de Hall. Esos momentos de anclaje son re-evaluados como una forma de anterioridad (un antes desprovisto de *a priori(dad)* [*a priori(ty)*]) cuya causalidad es eficaz porque vuelve para desplazar el presente, para hacerlo disyuntivo. Esta clase de temporalidad disyuntiva es de la máxima importancia para la política de la diferencia cultural. Crea un tiempo significante para la inscripción de la inconmensurabilidad cultural donde las diferencias no pueden ser negadas superadoramente o totalizadas porque "de algún modo ocupan el mismo espacio".[9] Es esta forma liminar de identificación cultural la que es pertinente a la propuesta de Charles Taylor de una "racionalidad mínima" como base para los juicios transculturales no etnocéntricos. El efecto de la inconmensurabilidad cultural es que "nos lleva más allá de los *criterios meramente formales de racionalidad*, y

nos dirige hacia la *actividad humana de articulación* que le da sentido al valor de la racionalidad".[10]

La racionalidad mínima, como la actividad de articulación encarnada en la metáfora lingüística, altera al sujeto de la cultura llevándolo de una función epistemológica a una práctica enunciativa. Si la cultura como epistemología se concentra en la función y la intención, entonces la cultura como enunciación se concentra en la significación y la institucionalización; si lo epistemológico tiende hacia un *reflejo* de su referente u objeto empírico, lo enunciativo intenta repetidamente reinscribir y relocalizar el reclamo político a la prioridad cultural y la jerarquía (alto/bajo, nuestro/de ellos) en la institución social de la actividad significante. Lo epistemológico está encerrado en el círculo hermenéutico, en la descripción de elementos culturales en tanto tienden hacia una totalidad. Lo enunciativo es un proceso más dialógico, que intenta rastrear desplazamientos y realineamientos que son los efectos de antagonismos y articulaciones culturales, subvirtiendo la razón del momento hegemónico y reubicando sitios alternativos híbridos de la negociación cultural.

Mi desplazamiento de lo cultural como objeto epistemológico a la cultura como sitio enunciatorio establecido, abre posibilidades para otros "tiempos" de sentido cultural (retroactivo, prefigurativo) y otros espacios narrativos (fantasmáticos, metafóricos). Mi objetivo al especificar el presente enunciativo en la articulación de la cultura es proporcionar un proceso por medio del cual los otros objetivizados puedan ser transformados en sujetos de su historia y experiencia. Mi argumentación teórica tiene una historia descriptiva en trabajos recientes de estudios literarios y culturales por autores afro-norteamericanos y británicos negros. Hortense Spillers, por ejemplo, evoca el campo de la "posibilidad enunciativa" para reconstituir la narrativa de la esclavitud:

> Tantas veces como reabrimos la clausura de la esclavitud somos violentamente arrojados hacia adelante, en mareantes movimientos de emprendimiento simbólico, y se vuelve cada vez más claro que la síntesis cultural que llamamos "esclavitud" nunca fue homogénea en sus prácticas y concepciones, ni unitaria en las caras que presentó.[11]

Deborah McDowell, en su lectura de *Dessa Rase,* de Sherley Anne Williams, afirma que es la temporalidad del "presente" enunciatorio, "y sus discursos [...] en una disposición heterogénea y desordenada", abierta en la narrativa, lo que permite al libro enfrentar vigorosamente "la crítica del sujeto y la crítica de las oposiciones binarias... con cuestiones de la política y la problemática del lenguaje y la representación".[12] Paul Gilroy escribe sobre la "comunidad" dialógica y performativa de la música negra (rap, dub, scratching) como un modo de constituir un sentido abierto de la co-

lectividad negra en el ritmo cambiante y móvil del presente.[13] Más recientemente, Houston A. Baker, Jr ha presentado un enérgico argumento contra el carácter sentencioso de la "alta cultura" ya favor del "juego muy, muy sólido de la música rap", argumento expuesto en forma vibrante en el título de su ensayo: *Hibridity, the Rap Race and the Pedagogy of the 1990s.*[14] En su perspicaz introducción a una antología de crítica feminista negra, Henry Louis Gates, Jr describe los cuestionamientos y negociaciones del feminismo negro como estrategias culturales y textuales de adquisición de poder, precisamente porque la posición crítica que ocupan está libre de las polaridades "invertidas" de una "contrapolítica de exclusión":

> Nunca han estado obsesionadas por llegar a ninguna autoimagen singular, ni en legislar quién puede o no puede hablar del tema, ni en establecer fronteras entre "nosotras" y "ellos".[15]

Lo sorprendente de la concentración teórica sobre el presente enunciatorio como estrategia discursiva liberadora es su propuesta de que las identificaciones culturales emergentes se articulan en el borde liminar de la identidad, en esa clausura arbitraria, esa "unidad [...] entre comillas" (Hall) que tan claramente pone en acción la metáfora lingüística. Las críticas poscolonial y negra proponen formas de subjetividades cuestionadoras que adquieren poder en el acto de borrar las políticas de oposiciones binarias, las polaridades invertidas de una contrapolítica (Gates). Hay un intento por construir una teoría del imaginario social que no requiere ningún sujeto expresando una angustia originaria (West), ninguna autoimagen singular (Gates), ninguna pertenencia necesaria o eterna (Hall). Lo contingente y lo liminar se vuelven los tiempos y los espacios para la representación histórica de los sujetos de la diferencia cultural en una crítica poscolonial.

Es la ambivalencia puesta en acto en el presente enunciativo (disyuntivo y multiacentuado) lo que muestra el objetivo del deseo político, lo que Hall llama "clausura arbitraria", *como el significante.* Pero esta clausura arbitraria es también el espacio cultural para abrir nuevas formas de identificación que pueden confundir la continuidad de las temporalidades históricas, confundir el orden de los símbolos culturales, traumatizar la tradición. El tambor africano sincopando el heterogéneo posmodernismo negro norteamericano, la lógica arbitraria pero estratégica de la política: estos momentos cuestionan la "conclusión" sentenciosa de la disciplina de la historia cultural.

No podemos entender lo que se propone como "nuevos tiempos" dentro del posmodernismo (la política como el sitio de la enunciación cultural, los signos culturales pronunciados en los márgenes de la identidad y el antagonismo social) si no exploramos brevemente las paradojas de la metáfora lingüística. En cada una de las ilustraciones que he dado, la metáfo-

ra lingüística abre un espacio donde la revelación teórica es usada para pasar más allá de la teoría. Una descripción teórica que no proponga una polaridad teoría/práctica, ni haga de la teoría algo "previo" respecto de la contingencia de la experiencia social, está proponiendo una forma de experiencia e identidad cultural. Este "más allá de la teoría" es en sí mismo una forma liminar de la significación que crea un espacio para la articulación contingente, indeterminada, de la "experiencia" social, espacio que es especialmente importante para considerar las identidades culturales emergentes. Pero es una representación de "experiencia" sin la realidad transparente del empirismo y afuera del dominio intencional del "autor". No obstante, es una representación de la experiencia social como la contingencia de la historia (la indeterminación que hace posibles la subversión y la revisión) la que se compromete profundamente con las cuestiones de la "autorización" cultural.

Para evocar este "más allá de la teoría", me remito a la exploración que hace Roland Barthes del espacio cultural "fuera de la frase". En *El placer del texto* encuentro una sutil sugerencia de que más allá de la teoría no se halla simplemente su oposición, teoría/práctica, sino un "afuera" que pone a la articulación de ambas (teoría y práctica, lenguaje y política) en una relación productiva similar a la noción derrideana de suplementariedad:

> un punto-medio no dialéctico, una estructura de predicación conjunta, que no puede ser aprehendida por los predicados que distribuye. [...] No es que su capacidad [...] muestre una falta de poder; es más bien que esta incapacidad es constitutiva de la posibilidad misma de la lógica de la identidad.[16]

FUERA DE LA FRASE

A medias dormido en su banqueta del bar, del cual Tanger es la ubicación ejemplar, Barthes intenta "enumerar la estereofonía de lenguajes al alcance del oído: música, conversaciones, sillas, vasos, árabe, francés".[17] De pronto el discurso interior del escritor se vuelve hacia el espacio exorbitante del mercado marroquí:

> A través de mí pasaron palabras, sintagmas, fragmentos de fórmulas, ninguna frase formada, como si tal fuera la ley de ese lenguaje. El habla a la vez muy cultural y muy salvaje, era sobre todo léxica, esporádica; instalaba en mí, a través de su flujo aparente, una discontinuidad definitiva: esta no-frase no era de ninguna manera algo que no podría haber accedido a la frase, algo que podría haber estado antes de la frase; era: lo que está [...] *fuera de la frase.*[18]

En este punto, escribe Barthes, toda lingüística que le dé una dignidad exorbitante a la sintaxis predicativa cae. Tras ella se hace posible subvertir

el "poder de completud que define el dominio de la frase y marca, como con un supremo *savoir (aire* difícilmente ganado, a los agentes de la frase".[19] La jerarquía y las subordinaciones de la frase son reemplazadas por la definitiva discontinuidad del texto, y lo que emerge es una forma de escritura que Barthes describe como "escribir en voz alta":

> un texto de incidentes pulsionales, la lengua rellena de carne, un texto donde podemos oír el granulado de la voz [...] una estereofonía plenamente carnal: la articulación de la lengua, no el sentido del lenguaje.[20]

¿Por qué volver a la fantasía diurna del semiótico? ¿Por qué empezar con la "teoría" como una historia, como un relato y anécdota, antes que con la historia o el método? Empezar con el proyecto semiótico (enumerar todos los lenguajes al alcance del oído) evoca recuerdos de la influencia seminal de la semiótica dentro de nuestro discurso crítico contemporáneo. A ese fin, este *petit récit* ensaya algunos de los temas principales de la teoría contemporánea prefigurados en la práctica de la semiótica: el autor como un espacio enunciativo; la formación de la textualidad después de la caída de la lingüística; el enfrentamiento entre la frase de sintaxis predicativa y el sujeto discontinuo del discurso; la disyunción entre lo léxico y lo gramatical dramatizado en la libertad (quizás libertinaje) del significante.

Encarar el ensueño diurno de Barthes equivale a reconocer la contribución formativa de.la semiótica a esos conceptos influyentes (signo, texto, texto límite, idiolecto, *écriture)* que se han vuelto tanto más importantes desde que han pasado a lo inconsciente de nuestro oficio crítico. Cuando Barthes intenta producir, con su sugerente brillo errático, un espacio para el placer del texto entre "el policía político y el policía psicoanalítico" (esto es, entre "la futilidad y/o la culpa, el placer es ocioso o vano, una idea de clase o una ilusión"[21]), evoca recuerdos de los intentos, a fines de la década de 1970 y mediados de la de 1980, por mantener recta la línea política mientras la línea poética luchaba por liberarse de su detención postalthusseriana. Qué culpa, qué placer.

Por el momento, tema tizar la teoría no viene al caso. Reducir este extraño y maravilloso sueño diurno del pedagogo semiótico, algo bebido, a otra mera repetición de la letanía teórica de la muerte del autor sería reductivo al extremo. Pues el ensueño diurno toma la semiótica por sorpresa; transforma la pedagogía en la exploración de sus propios límites. Si buscamos simplemente lo sentencioso o lo exegético, no captaremos el momento híbrido fuera de la frase: no del todo experiencia, todavía no concepto; en parte sueño, en parte análisis; ni significante ni significado. Este espacio intermedio entre la teoría y la práctica irrumpe en la demanda semiológica disciplinaria de enumerar todos los lenguajes al alcance del oído.

El ensueño diurno de Barthes es suplementario, no alternativo, a la actuación en el mundo real, nos recuerda Freud; la estructura de la fantasía cuenta el tema del ensueño diurno como la articulación de temporalidades inconmensurables, deseos renegados y guiones discontinuos. El sentido de la fantasía no emerge en el valor predicativo o proposicional que podemos adjudicar al hecho de estar afuera de la frase. Más bien, la estructura performativa del texto revela una temporalidad del discurso que creo que es significante. Abre una estrategia narrativa para la emergencia y negociación de las agencias de lo marginal, minoritario, subalterno o diaspórico que nos incitan a pensar a través, y más allá, de la teoría.

Lo que es captado anecdóticamente "fuera de la frase" en el concepto de Barthes, es ese espacio problemático (performativo más que experiencial, no sentencioso pero no menos teórico) del que habla la teoría postestructuralista en sus muchas y variadas voces. Pese a la caída de una lingüística predicativa, predecible, el espacio de la no-frase no es una ontología negativa: no *antes* de la frase sino algo que *podría haber* accedido a la frase y sin embargo quedó *fuera* de ella. Este discurso es en realidad un discurso del indeterminismo, de lo inesperado, discurso que no es ni "pura" contingencia o negatividad ni eterna postergación. "Fuera de la frase" no debe oponerse a la voz interior; la no-frase no está emparentada con la frase como una polaridad. La captura intemporal que pone en escena esas "confrontaciones" epistemológicas, para usar el término de Richard Rorty, ahora es interrumpida e interrogada en la duplicacion de la escritura: "A la vez muy cultural y muy salvaje", "como si tal fuera la ley de ese lenguaje".[22] Esto perturba lo que Derrida llama la estereotomía occidental, el espacio ontológico y circunscribiente entre el sujeto y el objeto, el adentro y el afuera.[23] Es la cuestión de la agencia, tal como emerge en relación con lo indeterminado y lo contingente, lo que quiero explorar "fuera de la frase". No obstante, quiero preservar, en todo momento, ese sentido amenazante en el que la no-frase es contigua a la frase, cerca pero diferente, no simplemente su disrrupción anárquica.

¿TÁNGER O CASABLANCA?

Lo que encontramos fuera de la frase, más allá de la estereotomía *occidental*, es lo que llamaré la "temporalidad" de Tánger. Es una estructura de temporalidad que emergerá sólo lenta e indirectamente, según pasa el tiempo, como dicen en los bares de Marruecos, ya sea en Tánger o en Casablanca. No obstante, hay una diferencia instructiva entre Casa blanca y Tánger. En Casablanca el paso del tiempo preserva la identidad del lenguaje; la posibilidad de nombrar a través del tiempo queda fijada en la repetición:

Debes recordar esto
un beso sigue siendo un beso
un suspiro no es más que un suspiro
las cosas fundamentales valen
según pasa el tiempo.
(Casablanca)

"Tócala de nuevo, Sam", que es quizás el pedido de repetición más celebrado del mundo occidental, sigue siendo una invocación a la similitud, al retorno a las verdades eternas.

El tiempo en Tánger, según pasa, produce una temporalidad iterativa que borra los espacios occidentales del lenguaje; adentro/afuera, pasado-/presente, estas posiciones epistemológicas fundacionalistas del empirismo y el historicismo occidental. Tánger abre las relaciones disyuntivas, inconmensurables del espaciamiento y la temporalidad *dentro* del signo, una "diferencia interna del llamado último elemento *(stoikheion,* rasgo, letra, marca seminal)".[24] La no-frase no está antes (ni en el pasado ni en el *a priori)* o adentro (ya como profundidad o presencia) sino afuera (tanto espacialmente como temporalmente ex-céntrica, interruptiva, entrometida, en los márgenes, volviendo exterior lo interior). En cada una de estas inscripciones hay una duplicación y una escisión de las dimensiones temporal y espacial en el acto mismo de la significación. Lo que emerge en esta forma agonística y ambivalente de habla ("a la vez muy cultural y muy salvaje") es una cuestión sobre el sujeto del discurso y la agencia de la letra: ¿puede haber un sujeto social de la "no-frase"? ¿Es posible concebir una agencia histórica en ese momento disyuntivo e indeterminado del discurso fuera de la frase? ¿Todo no es más que una fantasía teórica que reduce cualquier forma de la crítica política a un ensueño diurno?

Estos temores sobre la agencia de lo aporético y lo ambivalente se vuelven más agudos cuando se hacen reivindicaciones políticas en lo referente a su acción estratégica. Ésta es precisamente la posición reciente de Terry Eagleton, en su crítica del pesimismo libertario del postestructuralismo:

> Es libertario porque algo del viejo modelo de expresión/represión permanece en el sueño de un significante de flotación enteramente libre, una productividad textual infinita, una existencia liberada de los grillos de la verdad, el sentido y la sociabilidad. Pesimista, porque cualquier cosa que bloquee tal creatividad (la ley, el sentido, el poder, la clausura) se reconoce que forma parte de él, en un reconocimiento escéptico de la imbricación de la autoridad y el deseo.[25]

La agencia implícita en este discurso es objetivizada en una estructura de la negociación del sentido que no es una falta de tiempo en flotación libre sino un *desfase temporal* [*time-lag*] (un momento contingente) en la

significación de la clausura. Tánger, el "signo" de la "no-frase" se vuelve retroactivamente, al final del ensayo de Barthes, una forma de discurso que él llama "escribir en voz alta". El desfase temporal entre el hecho del signo (Tánger) y su eventualidad discursiva (escribir en voz alta) ejemplifica un proceso donde la intencionalidad es negociada retrospectivamente.[26] El signo encuentra su clausura retroactivamente en un discurso que él anticipa en la fantasía semiótica: hay una contigüidad, una coextensividad, entre Tánger (como signo) y escribir en voz alta (formación discursiva), en la que escribir en voz alta es el modo de inscripción del que Tánger es signo. No hay causalidad estricta entre Tánger como el comienzo de la predicación y escribir en voz alta como el fin de la clausura; pero no hay significante de flotación libre ni un infinito de productividad textual. Hay la posibilidad más compleja de negociar el sentido y la agencia mediante el desfase temporal entre-medio [*in-between*] del signo (Tánger) y su iniciación de un discurso o narrativa, donde la relación de teoría y práctica es parte de lo que Rodolphe Gasché llamó "predicación conjunta". En este sentido, la clausura llega a ser efectuada en el momento contingente de la repetición, "un solapamiento sin equivalencia: *fort/da*".[27]

La temporalidad de Tánger es una lección en la lectura de la agencia del texto social como ambivalente y catacrésico. Gayatri Spivak ha descripto útilmente la "negociación" de la posición poscolonial "en términos de inversión, desplazamiento y captación del aparato de codificación del valor", constituyendo un espacio catacrésico: las palabras o los conceptos apartados de su sentido propio, "una metáfora-concepto sin un referente adecuado", que pervierte su contexto encastrado. Spivak continúa: "Reivindicar la catacresis de un espacio que uno no puede no querer habitar (la frase, lo sentencioso) pero debe criticar (desde afuera de la frase) es entonces el aprieto deconstructivo de lo poscolonial".[28]

Esta posición derrideana está cercana a la dificultad conceptual fuera de la frase. He intentado proveer la temporalidad discursiva, o desfase temporal, que es crucial al proceso por el cual estos rodeos (de tropos, ideologías, metáforas conceptuales) llegan a ser textualizados y especificados en la agencia poscolonial: el momento en que la "barra" de la estereotomía occidental se vuelve el límite coextensivo y contingente de re ubicación y re inscripción: el gesto de la catacresis. El problema insistente en cualquier maniobra de ese tipo es la naturaleza del agente negociador realizado a través del desfase temporal. ¿Cómo llega a ser especificada e individuada la agencia, fuera de los discursos del individualismo? ¿Cómo significa la individuación el desfase temporal como posición que es un efecto de lo "intersubjetivo": contiguo con lo social y aun así contingente, indeterminado, en relación con él?[29]

Escribir en voz alta, para Barthes, no es ni la función "expresiva" del lenguaje como intención autorial o determinación genérica, ni el sentido

personificado.[30] Es similar a la *actio* reprimida por la retórica clásica, y es la "exteriorización corporal del discurso". Es el arte de llevar al cuerpo propio dentro del discurso, de modo tal que el acceso del sujeto a, y su borramiento en, el significante individualizado, sea acompañado paradójicamente por su resto, una placenta, un doble. Su ruido ("graznido, raspado, corte") vuelve vocal y visible, a través del flujo del código comunicativo de la frase, la lucha implicada en la inserción de la agencia (herida y arco, muerte y vida) en el discurso.

En términos lacanianos, que son apropiados aquí, este "ruido" es el "resto" después del *capitonnage,* o posicionamiento, del significante para el sujeto. La "voz" lacaniana que habla fuera de la frase es en sí misma la voz de una agencia interrogativa y calculadora: "*Che vuoi?* Me lo estás diciendo, ¿pero qué quieres con ello, qué te propones?". (Véase una explicación clara de este proceso en Zi•ek, *The Sublime Object of Ideology.* [31]) Lo que habla en el lugar de esta pregunta, escribe Jacques Lacan, es un "tercer lugar que no es ni mi habla ni mi interlocutor".[32]

El desfase temporal abre este espacio negociador entre hacer la pregunta al sujeto y la repetición del sujeto "alrededor" del ni/ni del tercer lugar. Este constituye el retorno del sujeto agente, como la agencia interrogativa en la posición catacrésica. Ese espacio disyuntivo de temporalidad es el lugar de la identificación simbólica que estructura el campo intersubjetivo, el campo de la otredad y lo social, donde "nos identificamos con el otro precisamente en un punto en el cual es inimitable, en el punto que elude el parecido".[33] Mi postura, elaborada en mis escritos sobre el discurso poscolonial en términos de mimetismo, hibridez, astuta urbanidad, es que este momento liminar de identificación (que elude el parecido) produce una estrategia subversiva de agencia subalterna, que negocia su propia autoridad a través de un proceso de "descosido" iterativo y de una revinculación insurgente inconmensurable. Singulariza la "totalidad" de la autoridad sugiriendo que la agencia requiere un fundamento, pero no requiere una totalización de esos fundamentos; requiere movimiento y maniobra, pero no requiere una temporalidad de continuidad o acumulación; requiere dirección y clausura contingente, pero no teleología y holismo. (Para una elaboración de estos conceptos, véanse los capítulos 1 y 8.)

La individuación del agente tiene lugar en un momento de desplazamiento. Es un incidente pulsional, el movimiento instantáneo en que el proceso de la designación del sujeto, su fijeza, abre, siniestramente *abseits,* un espacio suplementario de contingencia. En este "retorno" del sujeto, arrojado a través de la distancia de lo significado, fuera de la frase, el agente emerge como una forma de retroactividad, *Nachträglichkeit.* No es agencia como sí mismo (trascendente, transparente) ni en sí mismo (unitario, orgánico, autónomo). Como resultado de su propia escisión en el desfase temporal de la significación, el momento de la individuación del suje-

to emerge como un efecto de lo intersubjetivo, como el retorno del sujeto en tanto agente. Esto significa que esos elementos de la "conciencia" imperativa social para la agencia (la acción individuada y deliberativa, y la especificidad en el análisis) ahora pueden ser pensados fuera de esa epistemología que insiste en que el sujeto siempre es previo a lo social o al conocimiento de lo social como necesariamente subsumiendo o negando superadoramente [*sublating*] la "diferencia" particular en la homogeneidad trascendente de lo general. Lo iterativo y contingente que marca esta relación intersubjetiva nunca puede ser libertario o en libre flotación, como propone Eagleton, porque el agente, constituido en el retorno del sujeto, está en la posición dialógica del cálculo, la negociación, la interrogación: *Che vuoi?*

¿UN AGENTE SIN CAUSA?

Ya hemos visto algo de esta genealogía de la agencia poscolonial en mis exposiciones de lo ambivalente y lo multivalente en la metáfora lingüística en acción en el "pensamiento sinecdóquico" del Occidente sobre la hibridez cultural negro-norteamericana y el concepto de Hall de "la política como un lenguaje". Las implicancias de esta línea de pensamiento fueron puestas en práctica productivamente en el trabajo de Spillers, McDowell, Baker, Gates y Gilroy, todos los cuales destacan la importancia de la heterogeneidad creativa del "presente" enunciatorio que libera el discurso de la emancipación de las clausuras binarias. Quiero darle otra vuelta de tuerca a la contingencia, mediante la fantasía barthesiana, acercando la última línea del texto, su clausura, al momento anterior en que Barthes habla sugestivamente de la clausura como agencia. Una vez más, tenemos un solapamiento sin equivalencia. Pues la noción de una forma de clausura no teleológica y no dialéctica ha sido considerada con frecuencia como la cuestión más problemática del agente sin causa posmoderno:

> [Escribir en voz alta] logra desplazar lo significado a gran distancia y arrojar, por así decir, el cuerpo anónimo del actor en mi oído. [...] Y este cuerpo de goce es también *mi sujeto histórico;* pues es en la *conclusión* de un proceso muy complejo de elementos biográficos, históricos, sociológicos, neuróticos [...] donde controlo el juego contradictorio del placer (cultural) y el goce (no cultural), donde me escribo como un sujeto por el momento fuera de lugar.[34]

La contingencia del sujeto como agente es articulada en una doble dimensión, una acción dramática. El significado es distanciado; el desfase temporal resultante abre el espacio entre lo léxico y lo gramatical, entre la enunciación y lo enunciado, entre-medio del anclaje de los significantes.

Entonces, de pronto, esta dimensión espacial inter-media [*in-between*], este distanciamiento, se convierte en la temporalidad del "arrojar" que iterativamente (re)torna al sujeto como un momento de conclusión y control: un sujeto histórica y contextualmente específico. ¿Cómo debemos pensar el controlo la conclusión en el contexto de la contingencia?

Necesitamos, lo que no es una sorpresa, invocar los dos sentidos de *contingencia* y después repetir la diferencia del uno en el otro. Recordemos mi sugerencia de que para interrumpir la estereotomía occidental (dentro/fuera, espacio/tiempo) debemos pensar, fuera de la frase, de un modo a la vez muy cultural y muy salvaje. Lo contingente es contigüidad, metonimia, el contacto con los límites espaciales en la tangente, y, al mismo tiempo, lo contingente es la temporalidad de lo indeterminado y lo indecidible. La tensión cinética es la que mantiene unida esta doble determinación, y la mantiene separada dentro del discurso. Representan la repetición del uno en, o como, el otro, en una estructura de "solapamiento abismal" (término derrideano) que nos permite concebir una clausura y un control estratégicos para el agente. No puede descartarse la representación de la contradicción o el antagonismo social en este discurso duplicante de la contingencia (donde la dimensión espacial de la contigüidad es reiterada en la temporalidad de lo indeterminado) como la práctica arcana de lo indecidible o aporético.

La importancia de la problemática de la contingencia para el discurso histórico es evidente en el intento de Ranajit Guha de representar la especificidad de la conciencia rebelde.[35] La argumentación de Guha revela la necesidad de ese sentido doble y disyuntivo de lo contingente, aunque su propia lectura del concepto, en términos de la pareja "universal-contingente", es más hegeliana en su elaboración.[36] La conciencia rebelde es inscripta en dos relatos principales. En la historiografía burgués-nacionalista, es vista como "pura espontaneidad enfrentada con la voluntad del Estado encarnado en el Raj [Imperio Británico]". La voluntad de los rebeldes no es ni negada ni subsumida en la capacidad individualizada de sus líderes, que con frecuencia pertenecen a la elite. La historiografía radical no logró especificar la conciencia rebelde porque su relato continuista enumeraba "revueltas campesinas como una sucesión de acontecimientos enumerados en una línea directa de descendencia [...] como una herencia". Al asimilar todos los momentos de la conciencia rebelde al "momento más alto de la serie, y de hecho con una Conciencia Ideal", estos historiadores" están mal preparados para enfrentar las contradicciones que en realidad son la materia de la que está hecha la historia". [37]

Las elaboraciones de Guha de la contradicción rebelde como conciencia son fuertemente sugerentes de la agencia como actividad de lo contingente. Lo que he descripto como el retorno del sujeto está presente en su explicación de la conciencia rebelde como autoalienada. Mi sugerencia de

que la problemática de la contingencia admite estratégicamente una contigüidad espacial (la solidaridad, la acción colectivista) a ser (re)articulada en el momento de la indeterminación está, leyendo entre líneas, muy cercana al sentido que da Guha de las alianzas estratégicas que operan en los contradictorios e híbridos sitios y símbolos de la revuelta campesina. Lo que la historiografía no capta es en realidad la agencia en el punto de la "combinación de sectarismo y militancia [...] [específicamente] la *ambigüedad* de tales fenómenos"; la causalidad como el "momento" de la articulación indeterminada: "la *veloz* transformación de la lucha de clases en lucha comunal y viceversa en la zona rural de nuestro país", y la ambivalencia en el punto de "individuación" como un efecto intersubjetivo:

> Cegado por el resplandor de una conciencia perfecta e inmaculada, el historiador no ve nada [...] salvo la solidaridad en la conducta rebelde, y no advierte su Otro, es decir, la traición. [...] Subestima el freno que le ponen a [la insurgencia], como movimiento *generalizado*, por el localismo y la territorialidad.[38]

Finalmente, como para dar un emblema a mi concepto de agencia en el aparato de la contingencia (su figuración híbrida de espacio y tiempo), Guha, citando el libro de Sunil Sen, *Agrarian Struggle in Bengal,* describe bellamente la "ambigüedad de tales fenómenos" como signos y sitios hibridizados durante el movimiento Tebhaga en Dinajpur:

> Los campesinos musulmanes [vinieron] al Kisan Sabha "a veces inscribiendo una hoz y un martillo en la bandera de la Liga Musulmana", y los jóvenes *maulavis* "[recitaban] versos melodiosos del Corán" en las asambleas aldeanas "mientras condenaban el sistema *jodetari* y la práctica de cobrar altas tasas de interés".[39]

EL TEXTO SOCIAL: BAJTÍN Y ARENDT

Las condiciones contingentes de la agencia también nos llevan al corazón del importante intento de M. M. Bajtín, en los géneros del habla, de designar al sujeto enunciativo de la heteroglosia y el dialogismo.[40] Como sucede con Guha, mi lectura será catacrésica: lectura entre líneas, sin tomado a él, ni tampoco del todo a mí, literalmente. Al examinar el modo en que llega a constituirse la cadena de comunicación hablada, me ocupo del intento de Bajtín por individualizar la agencia social como un efecto posterior de la intersubjetividad. Mi matriz cruzada de contingencia (como diferencia espacial y distancia temporal, para darle alguna descripción) nos permite ver cómo Bajtín provee un conocimiento de la transformación del discurso social mientras desplaza al sujeto originante y al progreso causal y continuista del discurso:

El objeto, podría decirse, ya ha sido articulado, disputado, elucidado y evaluado de varios modos. [...] El hablante no es el Adán bíblico [...] como sugieren ideas simplistas sobre la comunicación como base lógico-psicológica para la frase.[41]

El uso que hace Bajtín de la metáfora de la cadena de comunicación toma el sentido de la contingencia como contigüidad, mientras que la cuestión del "vínculo" inmediatamente propone el problema de la contingencia como lo indeterminado. El desplazamiento que efectúa Bajtín sobre el autor como agente resulta de su reconocimiento de la estructura "compleja, multiplanar" del género hablado que existe en la tensión cinética entre-medio de las dos fuerzas de la contingencia. Los límites espaciales del objeto de emisión son contiguos en la asimilación del habla del otro; pero la alusión a la emisión del otro produce un giro dialógico, un momento de indeterminación en el acto de "orientarse" [*adressivity*] (concepto bajtiano) que da origen dentro de la cadena de la comunión hablada a "reacciones de respuesta no mediadas y reverberaciones dialógicas".[42]

Aunque Bajtín reconoce este doble movimiento en la cadena de la emisión, hay un sentido en el que reniega su efectividad en el punto de la enunciación de la agencia discursiva. Desplaza este problema conceptual que concierne a la performatividad del acto de habla (sus modalidades enunciativas de tiempo y espacio) a un reconocimiento empirista del "área de actividad humana y vida cotidiana a la que está relacionada la emisión dada".[43] No es que el contexto social no localice la emisión; es simplemente que el proceso de especificación e individuación sigue necesitando ser elaborado, dentro de la teoría bajtiana, como la modalidad a través de la cual el género hablado llega a reconocer lo específico como un límite significante, una frontera discursiva.

Hay momentos en los que Bajtín toca oblicuamente la tensa duplicación de lo contingente que he descripto. Cuando habla de "insinuaciones dialógicas" [*dialogic overtones*] que penetran la agencia de emisión ("muchas palabras ocultadas a medias o por completo de los otros con diversos grados de extranjeridad") sus metáforas apuntan a la temporalidad iterativa intersubjetiva en que la egencia se realiza "fuera" del autor:

La emisión parece estar surcada por ecos distantes y apenas audibles de cambios de sujetos de habla e insinuaciones dialógicas, fronteras de emisión muy debilitadas que son completamente penetrables por la expresión del autor. La emisión prueba ser un fenómeno muy complejo y multiplanar si es considerado no en su aislamiento y con respeto a su autor [...] sino como un eslabón en la cadena de la comunicación hablada y con respecto a otras emisiones relacionadas [...].[44]

A través de este paisaje de ecos y fronteras ambivalentes, enmarcado en horizontes fugitivos y estriados, el agente que "no es Adán" sino que está, en realidad, desfasado en el tiempo, emerge en el campo social del discurso. La agencia, como el retorno del sujeto, como "no Adán", tiene una historia más directamente política en la descripción que hace Hannah Arendt del perturbado relato de la causalidad social. De acuerdo con Arendt, la notoria incertidumbre de todas las cuestiones políticas surge del hecho de que la revelación de *quién* (el agente de la individuación) es contigua al *qué* del campo intersubjetivo. Esta relación contigua entre *quién* y *qué* no puede ser trascendida sino que debe ser aceptada como una forma de indeterminismo y duplicacion. El *quién* de la agencia no tiene inmediatez mimética o adecuación de representación. Sólo puede ser significado fuera de la frase en esa temporalidad esporádica y ambivalente que habita la notoria falta de confiabilidad de los antiguos oráculos que "ni revelan ni ocultan en palabras sino que dan signos manifiestos", [45] La falta de confiabilidad de los signos introduce una perplejidad en el texto social:

> La perplejidad está en que en cualquier serie de hechos que juntos forman un relato con un sentido único, podemos en el mejor de los casos aislar al agente que pone a todo el proceso en movimiento; y aunque este agente con frecuencia es el sujeto, el "héroe" del relato, nunca podemos señalarlo inequívocamente como el autor de su resultado,[46]

Ésta es la estructura del espacio intersubjetivo entre agentes, que Arendt llama "inter-es". Es esta esfera pública de lenguaje y acción la que debe volverse a la vez el teatro y la pantalla para la manifestación de las capacidades de la agencia humana. Al modo de Tánger, el hecho y su eventualidad son separados; el desfase temporal del relato vuelve contingentes al *quién* y al *qué,* escindiéndolos, de modo que el agente sigue siendo el sujeto, en suspensión, fuera de la frase. El agente que "causa" el relato se vuelve parte del interés, sólo porque no podemos señalar inequívocamente a ese agente en el punto de resultado. La contingencia que constituye la individuación (en el retorno del sujeto como agente) es lo que protege el interés del campo intersubjetivo.

La contingencia de la clausura socializa al agente como un "efecto" colectivo a través del distanciamiento del autor. Entre la causa y su intencionalidad cae la sombra. ¿Podemos entonces proponer incuestionablemente que un relato tiene un único sentido? ¿A qué fin tiende la serie de hechos si el autor del resultado no es inequívocamente el autor de la causa? ¿No sugiere eso que la agencia surge en el retorno del sujeto, de la interrupción de la serie de hechos como una clase de interrogación y re inscripción de antes y después? Donde las dos se tocan, ¿no hay esa tensión cinética entre lo contingente como contiguo y lo indeterminado? Es desde ese lugar que habla y actúa la agencia: *Che vuoi?*

Estas cuestiones son provocadas por la brillante sugestividad de Arendt, pues su estilo actúa sintomáticamente las perplejidades que evoca. Después de unir el sentido único y el agente causal, dice que el "actor invisible" es una "invención que surge de una perplejidad mental" que no corresponde a ninguna experiencia real.[47] Es el distanciamiento de lo significado, el fantasma o simulacro de la angustia (en el lugar del autor) lo que, según Arendt, indica con más claridad la naturaleza política de la historia. El signo de lo político, además, no está investido en "el carácter del relato mismo sino sólo [en] la *modalidad* en la que viene a la existencia".[48] Por lo tanto, son el campo de la representación y el proceso de la significación los que constituyen el espacio de lo político. ¿Qué es temporal en el modo de existencia de lo político? Aquí Arendt recurre a una forma de repetición para resolver la ambivalencia de su argumento. La "reificación" del agente sólo puede tener lugar, escribe, a través de "una clase de repetición, la imitación de la mímesis, que de acuerdo con Aristóteles prevalece en todas las artes pero es más apropiada al drama".[49]

La repetición del agente, reificado en la visión liberal del estar juntos, es muy diferente de mi sentido de la agencia contingente para nuestra era poscolonial. Los motivos para esto no son difíciles de ver. La creencia de Arendt en las cualidades reveladoras de la mímesis aristotélica se basan en una noción de comunidad, de la esfera pública, que es en gran medida consensual: "Donde la gente está *con* otros y ni a favor ni en contra de ellos -ahí está el simple 'estar juntos' humano [*togetherness*]".[50] Cuando la gente está apasionadamente a favor o en contra de otro, entonces el "estar juntos" humano se pierde, y se niega la plenitud del tiempo mimético aristotélico. La forma de mímesis social de Arendt no se ocupa de la marginalidad como un producto del Estado liberal, que puede, si es articulada, revelar las limitaciones de su sentido común (inter-es) de la sociedad desde la perspectiva de minorías o marginados. La violencia social es, para Arendt, la negación de la revelación de la agencia, el punto en el cual "el habla se vuelve 'mera charla', simplemente un medio más hacia el fin".[51]

Mi interés apunta a otras articulaciones del "estar juntos" humano, en tanto están relacionadas con la diferencia cultural y la discriminación. Por ejemplo, el "estar juntos" humano puede llegar a representar las fuerzas de la autoridad hegemónica; o una solidaridad fundada en la victimización y el sufrimiento puede, implacablemente, a veces violentamente, volverse contra la opresión; o una agencia subalterna o minoritaria puede intentar interrogar y rearticular el "inter-es" de la sociedad que marginaliza sus intereses. Estos discursos del disentimiento cultural y el antagonismo social no pueden encontrar sus agentes en la mímesis aristotélica de Arendt. En el proceso que he descripto como el retorno del sujeto, hay una agencia que busca la revisión y la reinscripción: el intento de renegociar el tercer lugar , el campo intersubjetivo. La repetición de lo interactivo, la actividad

del desfase temporal, no es tanto arbitraria como interruptiva, una clausura que no es conclusión sino una interrogación liminar fuera de la frase.

En "¿Dónde está el habla? ¿Dónde el lenguaje?", Lacan describe este momento de negociación desde adentro de la "metaforicidad" del lenguaje, a la vez que hace una lacónica referencia al orden de los símbolos en el campo del discurso social:

> Es el elemento temporal [...] o la ruptura temporal [...] la intervención de una escansión que permite la intervención de algo que puede tomar sentido para un sujeto. [...] Hay de hecho una realidad de signos dentro de la cual existe un mundo de verdad enteramente privado de subjetividad, y por otro lado, ha habido un desarrollo histórico de la subjetividad manifiestamente dirigido hacia el redescubrimiento de la verdad que yace en el orden de los símbolos. [52]

El proceso de reinscripción y negociación (la inserción o intervención de algo que toma un nuevo sentido) sucede en el quiebre temporal entremedio del signo, privado de subjetividad, en el campo de lo intersubjetivo. Mediante este desfase temporal (el quiebre temporal en la representación) emerge el proceso de la agencia a la vez como un desarrollo histórico y como una agencia narrativa del discurso histórico. Lo que sale con tanta claridad en la genealogía que hace Lacan del sujeto es que la intencionalidad del agente, que parece "manifiestamente dirigida" hacia la verdad del orden de los símbolos en el imaginario social, es también un efecto del redescubrimiento del mundo de la verdad negado subjetivamente (porque es intersubjetivo) al nivel del signo. En la tensión contingente que resulta, el signo y el símbolo se solapan y son articulados indeterminadamente a través del "quiebre temporal". Donde el signo privado del sujeto (intersubjetividad) retorna como la subjetividad dirigida hacia el redescubrimiento de la verdad, entonces un reordenamiento de símbolos se vuelve posible en la esfera de lo social. Cuando el signo interrumpe el flujo sincrónico del símbolo, también captura el poder para elaborar (mediante el desfase temporal) agencias de articulación nuevas e híbridas. Éste es el momento para las revisiones.

REVISIONES

El concepto de reinscripción y negociación que estoy elaborando no debe confundirse con los poderes de "redescripción" que se han vuelto la marca característica del ironista liberal o neopragmatista. No presento una crítica de esta influyente posición no-fundacionalista aquí, salvo para señalar las obvias diferencias de enfoque. La concepción de Rorty de la representación de la diferencia en el discurso social es el solapamiento

consensual de los "vocabularios finales", que permiten la identificación imaginativa con el otro en tanto tengan en común ciertas palabras: "*bondad,* decencia, *dignidad*".[53] No obstante, como él dice, el ironista liberal nunca puede elaborar una estategia de adquisición de poder *(empowering*]. En una nota al pie puede verse, adecuadamente para un no fundamentalista, hasta qué punto sus opiniones son despojadoras de poder *(disempowering*] para el no occidental, hasta qué punto están impregnadas en un etnocentrismo occidental.

Rorty sugiere que

> la sociedad liberal ya contiene las instituciones para su propia mejora (y que) el pensamiento occidental social y político puede haber tenido la última revolución conceptual que necesitaba en la sugerencia de J. S. Mill de que los gobiernos deberían optimizar el equilibrio entre dejar en paz la vida privada de la gente e impedir el sufrimiento.[54]

A esto se le anexa una nota al pie donde los ironistas liberales de pronto pierden sus poderes de redescripción:

> Esto no equivale a decir que el mundo haya tenido ya la última revolución política que necesita. Es difícil imaginar la disminución de crueldad en países como Sudáfrica, Paraguay y Albania sin una revolución violenta. [...] Pero en esos países el simple coraje (como el de los líderes de COSATU o los firmantes de la Carta 77) es la virtud pertinente, no la clase de inteligencia reflexiva que hace contribuciones a la teoría social.[55]

Es aquí donde cesa la conversación de Rorty, pero debemos forzar el diálogo para acreditar la teoría cultural y social poscolonial que revela los límites del liberalismo en la perspectiva poscolonial: "La cultura burguesa alcanzó su límite histórico en el colonialismo", escribe Guha sentenciosamente,[56] y, casi como hablando "fuera de la frase", Veena Das reinscribe el pensamiento de Guha en el lenguaje afectivo de una metáfora y el cuerpo: "Las rebeliones subalternas sólo pueden darnos una noche de amor. [...] Pero quizás al percibir este desafío el historiador nos ha dado un medio de construir los objetos de ese poder como *sujetos*".[57]

En su excelente estudio "Lo subalterno como perspectiva", Das reclama una historiografía de lo subalterno que desplace el paradigma de la acción social tal como es definido primariamente por la acción racional. Ella busca una forma de discurso donde la escritura afectiva e iterativa desarrolle su propio lenguaje. La historia como escritura que construye el momento del desafío emerge en el "magma de significaciones", pues la "clausura representacional que se presenta cuando encontramos pensamiento en formas objetivadas está ahora desgarrada. En su lugar vemos este orden interrogado".[58] En una argumentación que exige una tempora-

lidad enunciativa notablemente próxima a mi idea del desfase temporal que circula en el punto de la captura/cesura de la sincronicidad simbólica, Das ubica el momento de la transgresión en la escisión del presente discursivo: se necesita una atención mayor para ubicar la agencia transgresiva en "la escisión de los distintos tipos de habla producida en proposiciones de verdad referencial en el presente indicativo".[59]

Este énfasis sobre el presente disyuntivo de la emisión permite al historiador evitar definir la conciencia subalterna como binaria, es decir, como dotada de dimensiones positivas o negativas. Permite que la articulación de la agencia subalterna emerja como relocación y reinscripción. En la captación del signo, como ya he dicho, no hay ni negación superadora dialéctica ni significante vacío: hay un cuestionamiento de los símbolos de autoridad dados que cambian el terreno del antagonismo. La sincronicidad en el ordenamiento social de símbolos es enfrentada dentro de sus propios términos, pero los fundamentos del compromiso han sido desplazados en un movimiento suplementario que excede esos términos. Es el movimiento histórico de la hibridez como camuflaje, como una agencia cuestionadora y antagónica funcionando en el desfase temporal del signo/símbolo, que es un espacio inter-medio de las reglas de compromiso. Es esta forma teórica de agencia política que he intentado desarrollar la que encarna bellamente Das en un argumento histórico:

> La naturaleza del conflicto dentro del cual está encerrada una casta o una tribu puede damos las características del momento histórico; suponer que podemos conocer *a priori* las mentalidades de castas o comunidades es asumir una perspectiva esencialista que las pruebas presentadas en los mismos volúmenes de *Subaltern Studies* no sostendría.[60]

¿No se parece la estructura contingente de la agencia a lo que Frantz Fanon describe como el conocimiento de la práctica de la acción?[61] Fanon arguye que el maniqueísmo primitivo del colono (blanco y negro, árabe y cristiano) se derrumba en el presente de lucha e independencia. Las polaridades son reemplazadas con verdades que son sólo parciales, limitadas e inestables. "Cada marea local revisa la cuestión política desde el punto de vista de todas las redes políticas". Los líderes deberían afirmarse contra los que, dentro del movimiento, tienden a pensar que "los matices de sentido constituyen peligros y abren grietas en el bloque sólido de la opinión popular".[62] Lo que Das y Fanon reescriben es la potencialidad de la agencia constituida mediante el uso estratégico de la contingencia histórica.

La forma de agencia que he intentado describir mediante la esgrima del signo y el símbolo, la condición significativa de la contingencia, la noche de amor, retorna para interrogar esa dialéctica de la modernidad, la más audaz que haya presentado la teoría contemporánea: el "Hombre y

sus dobles" de Foucault. La influencia productiva de Foucault en los estudios poscoloniales, de Australia a la India, no ha escapado a reparos, particularmente en su construcción de la modernidad. Mitchell Dean, escribiendo en el periódico de Melbourne *Thesis Eleven,* observa que la identidad de la modernidad occidental sigue siendo obsesivamente "el horizonte más general bajo el cual se ubican todos los análisis históricos reales de Foucault". [63] Y por esta misma razón, Partha Chatterjee afirma que la genealogía del poder de Foucault tiene usos limitados en el mundo en desarrollo. La combinación de regímenes de poder arcaicos y modernos produce formas inesperadas de disciplinariedad y gobernabilidad [*governmentality*] que hacen inapropiadas, y hasta obsoletas, las epistemes de Foucault.[64]

Pero el texto de Foucault, que mantiene una relación tan atenuada con la modernidad occidental, ¿podría estar libre de ese desplazamiento epistémico (a través de la formación poscolonial) que constituye el sentido occidental de sí mismo como progresista, civil, moderno? ¿La re negación del colonialismo vuelve al "signo" occidental de Foucault el síntoma de una modernidad obsesiva? El momento colonial, ¿puede no ser contingente (lo contiguo *como* indeterminación) al argumento de Foucault?

En el magistral final de *Las palabras y las cosas* de Foucault, cuando la sección sobre la historia enfrenta sus dobles siniestros (las contraciencias de la antropología y el psicoanálisis), el argumento empieza a desenvolverse. Sucede en un momento sintomático cuando la representación de la diferencia cultural atenúa el sentido de la historia como la "patria" integradora y domesticante de las ciencias humanas. Pues la finitud de la historia (su momento de duplicación) participa de la condicionalidad de lo contingente. Se sigue una duplicación inconmensurable entre la historia como la "patria" de las ciencias humanas (su área cultural, sus límites cronológicos o geográficos) y los reclamos de universalismo que hace el historicismo. En este punto, "el sujeto de conocimiento se vuelve el nexo de tiempos diferentes, extraños a él y heterogéneos uno respecto del otro".[65] En esa duplicación contingente de la historia y el historicismo del siglo XIX, el desfase temporal en el discurso permite el retorno de la agencia histórica:

> Dado que el *tiempo* le llega desde alguna parte distinta de sí mismo, se constituye como un sujeto de historia sólo por sobreimposición de [...] la historia de las cosas, la historia de las palabras. [...] Pero esta relación de simple pasividad es inmediatamente invertida [...] pues él también tiene derecho a un desarrollo tan positivo como el de los seres y las cosas, y no menos autónomo.[66]

Como resultado, el sujeto histórico *heimlich* que emerge en el siglo XIX no puede dejar de constituir el conocimiento *unheimlich* de sí mis-

mo, relacionando compulsivamente un episodio cultural con otro en una serie, infinitamente repetitiva, de acontecimientos que son metonímicos e indeterminados. Los grandes relatos del historicismo decimonónico sobre los que se fundaban sus reivindicaciones de universalismo (evolucionismo, utilitarismo, evangelismo) eran también, en otro tiempo/espacio textual y territorial, las tecnologías de ejercicio del gobierno [*governance*] colonial e imperialista. Es el "racionalismo" de estas ideologías de progreso el que es erosionado cada vez más en el encuentro con la contingencia de la diferencia cultural. En otro sitio he explorado este proceso histórico, perfectamente captado en las palabras pintorescas de un misionero desesperado a comienzos del siglo XIX con el problema colonial de la "astuta urbanidad" (véase capítulo 5). El resultado de este encuentro colonial, sus antagonismos y ambivalencias, tiene un efecto fundamental sobre lo que Foucault bellamente describe como lo "exiguo del relato" de la historia en esa era renombrada por su historización (y colonización) del mundo y la palabra.[67]

Ahora la historia "ocurre en los límites externos del objeto y el sujeto", escribe Foucault,[68] y es para examinar el inconsciente siniestro de la duplicación de la historia que recurre a la antropología y el psicoanálisis. En estas disciplinas el inconsciente cultural es expresado en lo exiguo del relato (ambivalencia, catacresis, contingencia, iteración, solapamientos abismales). En el quiebre temporal agonístico que articula el símbolo cultural con el signo psíquico, descubriremos el síntoma poscolonial del discurso de Foucault. Escribiendo sobre la historia de la antropología como el "contradiscurso" de la modernidad (como la posibilidad de un *posmodernismo* de la ciencia humana) Foucault dice:

> Hay una cierta posición en la *ratio* occidental que fue constituida en su historia y proporciona un fundamento para la relación que puede tener con las otras sociedades, *aun con la sociedad en la que apareció históricamente.*[69]

Foucault no logra elaborar esa "cierta posición" y su constitución histórica. Pero al renegarla la nombra como una negación en el renglón siguiente, que dice: "Obviamente esto no significa que la situación colonizante sea indispensable para la etnología".

¿Estamos pidiendo que Foucault reinstaure el colonialismo como el momento ausente en la dialéctica de la modernidad? ¿Queremos que "complete" el argumento apropiándose del nuestro? Definitivamente no. Sugiero que la perspectiva poscolonial está trabajando subversivamente en su texto en ese momento de contingencia que permite progresar a la contigüidad de su argumento, siguiendo un pensamiento a otro. De pronto, en el punto de su clausura, una curiosa indeterminación entra en la cadena del discurso. Éste se vuelve el espacio de una nueva temporalidad discursi-

quienes, al mismo tiempo pero en otros espacios, se estaban volviendo los pueblos sin historia.

NOTAS

1. J. Derrida, "My chances/*mes chances*", en J. H. Smith y W. Kerrigan (comps.), *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, Literature,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984, pág. 8.

2. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures,* trad. G. G. Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, pág. 348.

3. F. Jameson, prefacio a R. Retamar, *Caliban and Other Essays,* trad. E. Baker, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, págs. vii-xii.

4. E. Said, "Third World intellectuals and metropolitan culture", *Raritan,* vol. 9, Nº 3, 1990, pág. 49.

5. F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act,* Ithaca, Cornell University press, 1981, pág. 266.

6. C. West, "Interview with Cornel West", en A. Ross (comp.), *Universal Abandon,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1988, págs. 280-1.

7. S. Hall, *The Hard Road to Renewal,* Londres, Verso, 1988, pág. 273.

8. *Ibid.*, págs. 9-10.

9. C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pág. 145.

10. *Ibid.*, pág. 151 (las bastardillas son mías).

11. H. Spillers, "Changing the letter", en D. E. McDowell y A. Rampersad (comps.), *Slavery and the Literary Imagination,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989, pág. 29.

12. D. E. McDowell, "Negociations between tenses: witnessing slavery after freedom - *Dessa Rose*", en McDowell y Rampersad, *Slavery,* pág. 147.

13. P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack,* Londres, Hutchinson, 1987, cap. 5.

14. H. A. Baker, Jr, *Hybridity, the Rap Race, and the Pedagogy of the 1990s,* Nueva York, Meridian, 1990.

15. H. L. Gates, Jr, *Reading Black, Reading Feminist: A Critical Anthology,* Nueva York, NAL, 1990, pág. 8.

16. R. Gasché, *The Tain of the Mirror,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, pág. 210.

17. Escribí esta sección en respuesta a la reflexiva pregunta de Stephen Greenblatt, formulada en un bar en Cambridge, Massachusetts: "¿Qué sucede en ese fugaz momento parcial, entre-medio [*in-between*] de la cadena de significantes?". Al parecer, Cambridge no está tan lejos de Tánger.

18. R. Barthes, *The Pleasure of the Text,* trad. R. Miller, Nueva York, Hill, 1975, pág. 49 (las bastardillas son mías).

19. *Ibid.*, pág. 50.

20. *Ibid.*, págs. 66-7.

21. *Ibid.*, pág. 57.

22. *Ibid.*, pág. 49.

23. Derrida, "My chances", pág. 25.

24. *Ibid.*, pág. 10.

25. T. Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Londres, Verso, 1991, pág. 38.

26. J. Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, págs. 207-10.

27. J. Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trad. A. Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pág. 321.

28. G. C. Spivak, "Postcolonial and value", en P. Collier y H. Gaya-Ryan (comps.), *Literary Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 1990, págs. 225, 227, 228.

29. En una entrevista, Spivak también habla del "irreductible efecto de desfase" que no es "lo que está detrás del sistema de signos o después de él, lo que el sistema de signos no puede alcanzar como la 'cosa real'; pero hay que tomar en cuenta que lo que se está captando en términos de autorrepresentación cultural para movilizar, o lo que se percibe que al otro lado se está captando, también para movilizar, debe también trabajar con el efecto de desfase, de modo que la tarea real del activista político es deshacer *persistentemente* el efecto de desfase". (Citado en S. Harasym (comp.), *The Postocolonial Critic*, Nueva York, Routledge, 1990, pág. 125.)

30. R. Barthes, *Pleasure of the Text*, págs. 66-7. He hecho una exploración y reconstitución tendenciosas del concepto de Barthes, a menudo leído en contra de su *détournement* celebratorio y situacionista. No es una exposición, como he puesto en claro más de una vez a lo largo del capítulo.

31. S. Zi•ek, *The Sublime Ob;ect of Ideology*, Lincoln, Nebr., University of Nebraska Press, 1986, págs. 104-11.

32. J. Lacan, *Écrits*, trad. A. Sheridan, Londres, Tavistock, 1977, pág. 173.

33. S. Zi•ek, *The Sublime Object*, *op. cit.*, pág. 109.

34. R. Barthes, *Pleasure of the Text*, págs. 62, 67 (las bastardillas son mías).

35. R. Guha, "Dominance without hegemony and its historiography", en Guha (comp.), *Subaltern Studies*, vol. 6, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1989, págs. 210-309.

36. *Ibid.*, pág. 230.

37. R. Guha, "The prose of counter-insurgency", en Guha (comp.), *Subaltern Studies*, vol. 2, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983, pág. 39.

38. *Ibid.*, pág. 40.

39. *Ibid.*, pág. 39.

40. M. M. Bajtín, *Speech, Genres, and Other Late Essays*, C. Emerson y M. Holquist (comps.), trad. V. W. McGee, Austin, Texas, University of Texas Press, 1986, págs. 90-5.

41. *Ibid.*, pág. 93.

42. *Ibid.*, pág. 94.

43. *Ibid.*, pág. 93.

44. *Ibid.*

45. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, pág. 185. Véase también págs. 175-95.

46. *Ibid.*, pág. 185.

47. *Ibid.*, pág. 184.

48. *Ibid.*, pág. 186.
49. *Ibid.*, pág. 187.
50. *Ibid.*, pág. 180.
51. *Ibid.*
52. J. Lacan, "Where is Speech? Where is Language?", *The Seminars of Jacques Lacan,* 1954-55, J.-A. Miller (comp.), trad. S. Tomaselli, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, págs. 284-5.
53. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989, págs. 92, 93.
54. *Ibid.*, pág. 63.
55. *Ibid.*, pág. 63, *n.* 21.
56. Guha, "Dominance", pág. 277.
57. *Ibid.* (las bastardillas son mías).
58. V. Das, "Subaltern as perspective", en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies,* vol. 6, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1989, pág. 313.
59. *Ibid.*, pág. 316.
60. *Ibid.*, pág. 320.
61. He cambiado el orden del argumento de Fanon para resumirlo mejor.
62. F. Fanon, "Spontaneity: its strength and its weakness", en *The Wretched of the Earth,* Harmondsworth, Penguin, 1969, págs. 117-18.
63. M. Dean, "Foucault's obsession with Western modernity", *Thesis Eleven,* vol. 14,1986, pág. 49.
64. Véase G. C. Spivak, *In Other Warlds:Essays in Cultural Palitics,* Nueva York, Methuen, 1987, pág. 209.
65. M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences,* trad. A. Sheridan, Londres, Tavistock, 1970, pág. 369.
66. *Ibid.*
67. *Ibid.*, pág, 371.
68. *Ibid.*, pág. 372.
69. *Ibid.*, pág. 377 (las bastardillas son mías).
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*, pág. 369.

CAPÍTULO X

A PAN SOLO
Signos de violencia a mediados del siglo XIX

En lo Simultáneo, en la Coincidencia, suele haber una aparente uniformidad de tendencia, que simula designios, pero que en lo que se refiere a la agencia humana es totalmente fortuito. Vemos esto en los hechos más corrientes de la vida. Lo vemos en hechos que afectan poderosamente los destinos de los imperios. Bajo una presión de molestias y vejaciones concurrentes, los hombres a menudo exclaman que hay una conspiración contra ellos, y el historiador suele ver una conspiración, cuando en realidad sólo hay una coincidencia. Un gran desastre como la matanza de Vellur actúa como el iodo sobre una escritura invisible en agua de arroz.

SIR JOHN KAYE
History of the Indian Mutiny[1]

¿Cómo se realiza la agencia histórica en la delgadez de la narrativa? ¿Cómo historizamos el acontecimiento de lo deshistorizado? Si, como dicen, el pasado es un país extranjero, ¿qué significa encontrar un pasado que es nuestro propio país reterritorializado, y hasta aterrorizado, por otro? En el capítulo 9 sugerí que el proceso de la revisión histórica y la producción de agencia política y cultural emerge a través de un desfase temporal [*time-lag*] discursivo; en la tensión contingente entre el orden social de los símbolos y la escansión "desubjetivada" del signo.[2] Esta temporalidad encuentra su espíritu de lugar en el "no-ahí" que conmemora Toni Morrison en su ficción y usa, interrogativamente, para establecer la presencia de una obra literaria negra. El acto de "rememoración" (su concepto de la recreación de la memoria popular) transforma el presente de la enunciación narrativa en la memoria persecutoria de lo que ha sido excluido, extirpado, desalojado, y por esa misma razón se vuelve el espacio *unheimlich* para la negociación de la identidad y la historia. "Un hueco puede estar desocupado pero no es un vacío", escribe Toni Morrison:

> Ciertas ausencias son tan notorias que nos abruman con su intencionalidad y finalidad, como vecindarios que son definidos por la población mantenida fuera de ellos. ¿Dónde [...] está la sombra de la presencia de la que ha huido el texto? ¿Dónde se exalta, dónde se disloca?[3]

Intencionalidad y finalidad (los signos de la agencia) emergen del "desfase temporal", de la notoria ausencia que es una interrupción, una cesura del tiempo, un quiebre temporal. Al especificar de ese modo la historia de la esclavitud, mediante un acto de memoria comunal, Toni Morrison niega la continuidad narrativa y la comodidad cacofónica de las palabras. En *Beloved* es la críptica *circulación* del número como primera palabra, como el desplazamiento de la predicación "personalizada" del lenguaje, la que pronuncia la presencia del mundo esclavo: "124 era maligno. Lleno de veneno de bebés. Las mujeres en la casa lo sabían, y también lo sabían los niños".[4]

En el *habitus* de la muerte y lo demónico reverbera una forma de memoria que sobrevive en el signo (*124*) que es el mundo de la verdad despojado de subjetividad. Y entonces, repentinamente, del espacio del *no-ahí*, emerge la agencia histórica re-constituida "dirigida manifiestamente hacia el redescubrimiento de la verdad que yace en el orden de los símbolos" (véanse págs. 191-2). *124 era maligno:* el acto de predicación e intencionalidad efectuada por los números es el intento de Morrison de constituir una forma de interpelación [*address*] personalizada por su propia actividad discursiva, "no el deseo postizo de personalidad"[5] (lo que he llamado individuación, *no* individualismo). Y esta creación de agencia histórica produce al sujeto a partir de la temporalidad de lo contingente: "Arrebatados como lo eran los esclavos de un lugar a otro, de ningún lugar a ningún otro, sin preparación y sin defensa. [...] El lector es arrebatado, expulsado, arrojado a un medio completamente extranjero".[6]

La cesura del signo (*124*) constituye, de acuerdo con Morrison, el "primer momento" de la experiencia comunal intersubjetiva del mundo esclavo. El acontecimiento discursivo de *124* recuerda la muerte, el amor, la sexualidad y la esclavitud; sus articulaciones iterativas de esas historias de diferencia cultural producen una revisión histórica de la comunidad-en-discontinuidad, en la diáspora. La comunidad en la que piensa Morrison está inscripta en ese carácter exiguo de la narrativa donde la solidaridad social está tejida con las crisis y contingencias de la supervivencia histórica: de pasar, dice, de lo "primero a lo siguiente y a lo siguiente", donde la contigüidad de acción y relato está entrelazada en el momento del "no-ahí" que subvierte el sentido occidental sincrónico del tiempo y la tradición.

Quiero vincular esta *circulación* del signo desde la década de 1870 en el mundo de *Beloved* a la circulación de otros signos de violencia en la década de 1850 y 1860 en la India del norte y central. Quiero pasar de la torturada historia del Abolicionismo al Motín de la India. Mi audaz conexión histórica se basa no en un sentido de la contigüidad de los hechos sino en la temporalidad de la repetición que constituye esos signos por los cuales los sujetos marginalizados o insurgentes crean una agencia colectiva. Me interesa la estrategia cultural y la confrontación política constituida en sím-

bolos oscuros y enigmáticos, la repetición maniática del rumor, el pánico y el afecto descontrolado, aunque estratégico, de la revuelta política. Más específicamente, quiero hacer manifiesta la exigüedad de la narrativa que, en medio de las preponderantes causas agrarias y políticas del Motín de la India, cuenta la historia de esos "chapatis" (panes sin levadura) que circularon velozmente por los centros rurales del Motín, inmediatamente después de la introducción en las infanterías nativas del rifle Enfield y su famoso cartucho "engrasado". En *Elementary Aspects of Peasant Insurgency,* Ranajit Guha usa la historia del chapati como uno de sus principales ejemplos de la transmisión "simbólica" de la agencia rebelde.

Ya sea que tomemos los chapatis como "mito" histórico, ya que los tratemos como un rumor, representan la emergencia de una forma de temporalidad social que es iterativa e indeterminada. La *circulación* de los chapatis constituye un interesante problema para la agencia del discurso histórico. La representación del pánico y el rumor participa de esa compleja temporalidad de la "contingencia" social con la que he intentado teñir las aguas claras de la causalidad. La cadena de comunicación en el rumor, su contenido semántica, es transformada en la transmisión, pero a pesar de la exageración, la hipérbole y la imprecisión, los mensajes son sintácticamente "contiguos" (véase pág. 226-27)..

La indeterminación del rumor constituye su importancia como discurso social. Su adhesividad comunal intersubjetiva yace en su aspecto enunciativo. Su poder performativo de circulación resulta en la difusión contagiosa, "un impulso casi incontrolable de pasado a otra persona".[7] La acción iterativa del rumor, su *circulación* y *contagio,* lo vincula al pánico, como uno de los *afectos* de la insurgencia. En momentos de crisis social, el rumor y el pánico son sitios dobles de enunciación que tejen sus historias alrededor del "presente" disyuntivo o el "no-ahí" del discurso. Mi afirmación se acerca a la severa crítica al historicismo occidental que hace Ashis Nandy en su ensayo "Hacia una Utopía del Tercer Mundo". El sufrimiento de las sociedades del "Tercer Mundo", según Nandy, crea una postura ante su historia que comparte algunas de las orientaciones de la semiótica y el psicoanálisis.

> Pues la dinámica de la historia, de acuerdo con estas disciplinas, no es un pasado inalterable yendo hacia un futuro inexorable; está en el modo de pensar y en las alternativas del tiempo presente [...] antimemorias en ese nivel que permiten mayor juego y menos rigidez defensiva.[8]

La circulación indeterminada de sentido como rumor o conspiración, con sus afectos psíquicos perversos de pánico, constituye el campo intersubjetivo de la revuelta y la resistencia. ¿Qué clase de agencia es constituida en la circulación del chapati?

El tiempo, creo, es esencial. Pues es la *circulación* del chapati lo que inicia una política de agencia negociada en los antagonismos de la diferencia cultural colonial.

Tomemos la descripción del fenómeno que hace Sir John Kaye en su monumental *History of the Indian Mutiny*, vol. 1, escrita en 1864, basada en la más amplia investigación de fuentes contemporáneas, incluyendo correspondencia con participantes en el Motín. Ranajit Guha se basa en Kaye para su trabajo ejemplar sobre el rumor en el contexto popular campesino del Motín. Cien años después, en la historia "oficial" de Sen del Motín de la India, la presencia de Kaye sigue haciéndose sentir:

> Fijó también, con más firmeza, en la mente de Lord Canning, la creencia de que se estaba difundiendo un gran miedo entre la población, *y que había más peligro en ese sentimiento que en el odio*. Pensando esto, pensó también en otra extraña historia que le había llegado desde el noroeste, y que ni siquiera los hombres más experimentados que lo rodeaban pudieron explicar. De aldea en aldea, llevado por un mensajero y enviado por otro, pasaba un misterioso regalo en la forma de esas tortas planas hechas de harina y agua, que forman el pan común del pueblo, que en su idioma se llaman "chapatis". Todo lo que se sabía era que aparecía un mensajero, le daba la torta al jefe de una aldea y le pedía que la despachara a la siguiente, y que de este modo el pan viajaba de un lugar a otro; nadie lo rechazaba, nadie dudaba, pocos cuestionaban, en su obediencia ciega, *una necesidad más sentida que comprendida*. [...] Los más lo veían como una señal de advertencia y preparación, destinada a decirle al pueblo que algo grande y portentoso estaba por suceder, e indicarles que debían estar listos para la crisis. Una gran autoridad escribió al gobernador general que le habían dicho que el chapati era el símbolo de la comida de los hombres, y que con su circulación se pretendía alarmar e influenciar las mentes indicándoles que se les arrebatarían sus medios de subsistencia, y decirles en consecuencia que debían mantenerse unidos. Otros se reían con desdén de esa versión terrorífica de la cruz ardiente, viendo en ella sólo una superstición campesina. Se decía que no era insólito que un hindú en cuya familia hubiera aparecido una enfermedad, iniciara esta transmisión de chapatis, en la creencia de que se llevarían la enfermedad. Otros en cambio creían [...] que el propósito de la circulación [de los chapatis] era otra ficción, que había polvo de huesos en ellos, y que los ingleses habían recurrido a este método suplementario para profanar al pueblo. [...] Pero fuera cual fuera la historia real del movimiento, sin duda alguna tuvo el efecto de mantener vivo el entusiasmo popular en los distritos a través de los cuales eran transmitidos los panes. [...] Algunos veían mucho significado ahí; otros no veían ninguno. El tiempo no lo ha aclarado. Las opiniones siguen siendo diversas. Y todo lo que puede registrar la historia con alguna certeza es que los portadores de estas extrañas misivas iban de lugar en lugar, y siempre al llegar renovaban el entusiasmo y creaban vagas expectativas.[9] (Las bastardillas son mías.)

Es la indeterminación del sentido, desencadenada por el chapati contingente, lo que se convierte en la comida totémica para los historiadores del

Motín. Muerden el cartucho engrasado y hacen circular el mito del chapati. Al hacerlo, transmiten el contagio del rumor y el pánico a sus propios relatos seria dos y sensatos que se alteran en ese mismo acto de repetición. La descripción que hace Kaye de la "indecidibilidad" que acompañaba la interpretación del acontecimiento articula una temporalidad de sentido ("algunos veían mucho significado ahí; otros no veían ninguno") que sería fácil descartar como mera descripción empírica o reportaje. Pero la incertidumbre retórica entre perspectivas, la contingencia de sentido que circula en la repetición compulsiva del chapati, es una expresión de una inquietud histórica más amplia. Lo que acompaña este problema de interpretación histórica es el pánico desencadenado no simplemente por el ritual "rural" de la circulación del chapati sino por su inscripción como "presente" performativo de los días y noches del Motín, su mitología cotidiana, que es también la materia de la descripción histórica.

La figura discursiva del rumor produce una ambivalencia infecciosa, un "solapamiento abismal", de exceso de sentido y una cierta falta de sentido. La condición semiótica de la incertidumbre y el pánico es generada cuando un símbolo viejo y familiar (el chapati) desarrolla una significación social desacostumbrada como signo, mediante una transformación de la temporalidad de su representación. El tiempo performativo de la significación del chapati, su circulación como "conspiración" y/o "insurgencia", transforma lo habitual y corriente en lo arcaico, asombroso, aterrorizante. Esta reinscripción de un sistema tradicional de organización mediante la perturbación, o interrupción, de la circulación de sus códigos culturales (de donde "se engendraban nuevos entusiasmos, y se creaban vagas expectativas") conlleva una marcada similitud con la historia coyuntural del Motín.

La exigua narrativa del chapati simboliza, en su retórica performativa de circulación/pánico, esas condiciones con textuales más amplias de la rebelión de 1857 que Eric Stokes ha descripto sugestivamente como una "crisis de desplazamiento", [10] en su excelente ensayo sobre el contexto agrario de la Rebelión. El temor obsesivo del contagio religioso y la extrema suspicacia del gobierno son sintomáticas de una clase militar desesperada aferrándose a sus propias tradiciones con un fervor renovado frente a nuevas reglamentaciones para el control y la modernización del ejército nativo, del cual el rifle Enfield era sólo el símbolo más obvio. El celo nivelador del gobierno por liberar al campesino del taluzdar (terrateniente) y la infame anexión del reino de Oudh, entre otros principados menores, creó un sentido de dislocación social que tuvo sus efectos dentro de un ejército formado principalmente por mercenarios campesinos de casta alta. El cuerpo vigésimo de la infantería nativa de Bengala que inició la rebelión en Meerut en Mayo de 1857 consistía principalmente de pequeños propietarios u ocupantes rurales *rajput* y *brahmanes* del sur de Oudh. El ingreso

de castas inferiores, y forasteros, a sus filas, como resultado de las radicales políticas de "nivelación" del gobierno (según la descripción de Philip Mason[11]) llevó a un sentimiento tan difundido de confusión de status y referencia, que en medio del Motín, en octubre de 1857, un oficial escribió en el diario *Lahore Chronicle* advirtiendo públicamente que "un labrador no es un *subadar* [oficial nativo de una compañía de soldados nativos] porque se lo llame así, y un noble o caballero indio no es menos porque se lo trate como a un comerciante".[12]

He vuelto a abrir el espacio entre el símbolo del chapati y el signo de su circulación para revelar el *afecto* del rumor. Es el "pánico" el que habla en la cesura temporal entre símbolo y signo, politizando la narrativa: la agencia política oscuramente contenida en el contagio de la harina de chapati, o en las fantasías castratorias más reveladoras del ex gobernador general Ellenborough de "emascular a todos los amotinados y re bautizar a Delhi como Eunuchabad".[13] Si leemos el relato de Kaye, desde su espacio de indecidibilidad, encontramos que el pánico aumenta en sus frases, produciendo la tensión cinética de la contingencia del acontecimiento histórico mismo. Su relato intenta hacer contiguos a los chapatis con los acontecimientos históricos o culturales en una serie metonímica: pan común: hecho portentoso: privación de la subsistencia (reorganización del ejército, reasentamientos rurales, abolición de derechos y privilegios de los *taluzdar):* cruz ardiente: transmisión de la enfermedad (práctica ritual campesina de *chalawa* o sacrificio expiatorio de un animal para librar a la comunidad de la epidemia): profanación religiosa (rifle Enfield, grasa para las balas). Lo que articula estos sitios de la diferencia cultural y el antagonismo social, en ausencia de la validez de interpretación, es un discurso de pánico que sugiere que el afecto psíquico y la fantasía social son formas vigorosas de la identificación y agencia política para la guerra de guerrillas. Así, Kaye, citando a Canning, puede decir que "había más peligro en tal sentimiento (es decir, la *difusión* del miedo) que en el odio"; que la circulación de los chapatis era "una necesidad *sentida* más que entendida", y, finalmente, que la circulación tenía por objetivo influenciar *mediante la alarma,* y en consecuencia mantener unido al pueblo. Sea cual sea la historia real del hecho, el objetivo político del rumor, del pánico y del chapati circulante es "mantener vivo el entusiasmo popular".

El pánico se difunde. No se limita a mantener unido al pueblo nativo sino que lo vincula afectivamente, aunque antagónicamente (mediante el proceso de la proyección) a sus amos. En la restitución que hace Kaye de lo dicho por Canning, los pasajes sobre el pánico no están escritos simplemente ni desde el punto de vista nativo ni desde la perspectiva superior, interpretativa, "administrativa", de Lord Canning. Mientras que él en gran medida atribuye el miedo y el pánico a una mente nativa "prealfabetizada", sus supersticiones y temores, su flexibilidad política y psicológica

"preformada", el *género* de "acopio de información" que constituye el discurso es prueba del hecho de que el miedo no se limitaba a los campesinos. La indeterminación del acontecimiento revela el pánico entre los burócratas, y dentro del ejército, lo que puede leerse en las angustiosas opiniones conflictivas a las que Canning pasa lista. Proyectando el pánico y la angustia sobre las costumbres nativas y las particularidades étnicas, los británicos intentaban contener y "objetivizar" su ansiedad, encontrando una referencia "nativa" disponible para el hecho indecidible que los afligía. Esto se ve claramente en la escisión retórica en el pasaje de Kaye donde los sujetos de la narración *(énoncé)* son nativos, pero los sujetos del acto de la enunciacion (hombres experimentados, una gran autoridad, otros riéndose, otros creyendo) son autoridades "británicas", ya sean parte de la administración o espías indios. Al nivel enunciativo, el humilde chapati hace circular a la vez un pánico de conocimiento y de poder. La gran difusión del miedo más peligroso que la ira es equívoca, y circula locamente a ambos lados. Se difunde más allá del conocimiento de los binarismos étnicos o culturales y se vuelve un nuevo espacio híbrido de la diferencia cultural en la negociación de las relaciones de poder coloniales. Más allá de las barracas y el bungalow se abre un área antagónica, ambigua, de compromiso, que provee, de un modo perverso, un campo de batalla común que le da al *sipahi* una ventaja táctica.

¿Qué lección le da a la agencia histórica la circulación del pánico, el "tiempo" del chapati?

Si el chapati es leído sólo por sus orígenes culturales ontológicos (en el orden histórico del símbolo) entonces el resultado es un binarismo cultural que evade el verdadero contagio del pánico político del Motín. Esto evita la hibridación de puntos de referencia que crean la posibilidad de una guerra de nervios y acción de guerrilla esporádica (tal como la concebían generalmente los *sipahis).* Ver el chapati como una transformación ordenada, "interna", desde el símbolo de la contaminación hasta la política, reproduce lo binario entre el campesino y el *raj* [Imperio Británico], y niega la particular agencia histórica del *sipahi,* que, como Stokes ha mostrado repetidamente, triunfa "por la estratagema, no por las armas". Mediante la renegación [*disavowing*] de la política de indeterminación y pánico, la agencia colectiva del campesino insurgente recibe un sentido simplista de intencionalidad. Los amotinados son ubicados en un distorsionado tiempo semifeudal, juguetes de conspiraciones religiosas. Al reescribir el espléndido relato de Canning que hace Kaye, veinticinco años después, en el quinto volumen de la *History,* su prosaico sucesor Malleson produce el interesante mito de la conspiración mahometana y, sin quererlo, "autoriza" los chapatis. La traicionera travesía de los chapatis a través de las provincias del noroeste sigue la senda del *Maulvi* de Faizabad, uno de los pocos conspiradores conocidos por el nombre. Como el chapati, él también

viajó largamente por el noroeste después de la anexión de Oudh, "en una misión que fue un misterio para los europeos". Como la del chapati, la circulación del *Maulvi* tuvo sus ramificaciones "en Delhi, en Mirath, en Patna y en Calcuta".[14]

No obstante, si seguimos el discurso del pánico, la *afectividad* de la comprensión histórica, encontramos una "velocidad" temporal de los acontecimientos históricos que lleva a una comprensión de la agencia de rebelión. La circulación del chapati mantiene una relación contingente con el desfase temporal o quiebre temporal inter-medio [*in-between*] al signo y al símbolo, constitutivo de la representación del campo intersubjetivo del sentido y la acción. Los relatos históricos contemporáneos subrayan una temporalidad similar al sugerir que la difusion y solidaridad de la insurgencia fue efectuada con una velocidad casi "intemporal"; una temporalidad que no puede ser representada salvo como la "repetición" del chapati y la consiguiente incertidumbre o pánico.

El Teniente Martineau, Inspector de Fusileros del Depósito de Rifles de Umballa, era responsable del entrenamiento de la infantería nativa en el uso del rifle Enfield. Aterrorizado por un incidente relacionado con el ominoso chapati de harina en sus propias filas, escribe desesperado al General Belcher sobre el estado del ejército el 5 de mayo de 1857, apenas cinco días antes del estallido del Motín en Meerut. Sus temores han sido ignorados durante mucho tiempo y su pedido de un tribunal indagatorio para investigar la agitación inusual en las filas ha sido desestimado. Es una voz oscura pero representativa y constituye un excelente testigo del vínculo entre la circulación del pánico y su representación como un "corte" en el tiempo o un choque instantáneo:

> En todas partes, cerca y lejos, el ejército, siguiendo un impulso demencial, está tenso en la espera, pues algo, alguna agencia nunca vista e invisible ha causado *Un estremecimiento eléctrico compartido* que los recorre a todos. [...] No creo que sepan qué harán, o que tengan ningún plan de acción salvo la resistencia a la invasión de su religión y su fe.[15] (Las bastardillas son mías.)

Al volver a contar el cuento del chapati como un ejemplo importante de la transmisión de la insurgencia, Ranajit Guha asocia la velocidad de la transmisión de la rebelión con la "psicosis de los grupos sociales dominantes"[16] repentinamente enfrentados con la rebelión de los considerados leales. Guha usa este momento, en que menciona tanto el tiempo como el afecto psíquico, como la base sobre la cual hacer una importante observación sobre la agencia subalterna:

> Lo que los pilares de la sociedad no advierten es que el principio organiza tivo no está en otra cosa que en su propio dominio. Pues es la sujeción de las masas rurales a una fuente común de explotación y opresión lo que las hace rebel-

des, aun antes de que aprendan a reunirse en asociaciones campesinas. Y una vez que se han comprometido en la lucha, es otra vez esta *condición negativa* de su existencia social antes que una conciencia revolucionaria lo que le permite al campesinado ponerse por encima del localismo[17] (Las bastardillas son mías.)

Al localizar la emergencia de la agencia rebelde en la "condición negativa" de la existencia social, Guha se refiere a la "psicosis social" como parte de la estructura de insurgencia. Corrobora mi sugestión de que el principio organizador del *signo* del chapati está constituido en la transmisión del miedo y la angustia, la proyección y el pánico en una forma de circulación *inter-media* al colonizador y al colonizado. ¿La agencia de la rebelión campesina pudo constituirse a través de la "incorporación parcial" de la fantasía y el temor al Amo? Y si eso es posible, ¿el sitio de la rebelión, el sujeto de la agencia insurgente, no se vuelve un sitio de hibridez cultural más que una forma de conciencia negativa?

El vínculo que estoy tratando de establecer entre el tiempo veloz del pánico y el quiebre de un sentido binario del antagonismo político resuena en una importante reflexión del psicoanalista Wilfred Bion, sobre el lugar del pánico en el grupo "lucha-fuga", del que la guerra y el ejército son ejemplos. La psicosis del grupo consiste en la reversibilidad o intercambiabilidad de pánico e ira. Esta ambivalencia es parte del grupo estructurado dentro de un desfase temporal similar al proceso que describí como la "individuación" de la agencia (véanse págs. 228-33): "Su herencia inalienable como animal de grupo da origen a un sentimiento en el individuo de que él *nunca puede ponerse a la altura* de un curso de los acontecimientos con los que siempre, en cualquier momento dado, ya está comprometido".[18] Es esta estructura disyuntiva dentro del grupo y entre los grupos la que nos impide representarnos la oposicionalidad en la equivalencia de una estructura binaria. Cuando surgen la ira y el pánico están estimulados por un hecho, escribe Bion, que siempre cae *fuera* de las funciones del grupo.

¿Cómo hemos de entender esta noción de caer "afuera" con relación al discurso del pánico? Quiero sugerir que entendemos este "afuera" no en meros términos espaciales sino como constitutivo de sentido y agencia. El "acontecimiento de afuera" también pudo ser la liminaridad no reconocida, o "margen", de un discurso, el punto donde toca contingente mente los "otros" discursos *como él mismo.* Este sentido de un "afuera" discursivo es articulado en los pasajes sobre el pánico en el relato que hace Kaye sobre el chapati. Ocupan un espacio en su relato donde el sentido es indecidible, y el "sujeto" del discurso se escinde y duplica entre el informador nativo y el "enunciador" colonial. Lo que es representado y fijado como pánico nativo al nivel de contenido o proposicionalidad *(énoncé)* es, a nivel de la posicionalidad narrativa *(énonciation)*, el miedo descontrolado y la fantasía del colonizador.

Una experiencia contingente y fronteriza se abre *entre-medio* [*in-between*] del colonizador y el colonizado. Es un espacio de indecidibilidad cultural e interpretativa producido en el "presente" del momento colonial. Ese "afuera" es también visible en mi insistencia de que el sentido del chapati *como circulación* sólo emerge en el desfase temporal, o quiebre temporal, *entre-medio* de su ordenación social-simbólica y su repetición iterativa como el signo de lo indecidible y lo aterrorizante. Es el mismo caso de Kaye cuando dice que "todo lo que la Historia puede registrar con alguna certeza es que [...] estas extrañas misivas iban de un lugar a otro". Pero sobre este proceso temporal de la transmisión de la agencia rebelde, prefiere no decir nada. De modo que el momento del pánico político, cuando se transforma en relato histórico, es un *movimiento* que rompe la estereotomía de adentro/afuera. Al hacerlo revela el proceso contingente del adentro tranformándose en el afuera y produciendo otro sitio o signo híbrido. Lacan llama a esta clase de adentro-y-afuera un momento de *extimité:* un momento traumático de "no-ahí" (Morrison) o lo indeterminado o incognoscible (Kaye) alrededor de lo cual llega a constituirse el discurso simbólico de la historia humana. En ese sentido, entonces, el momento extimizado sería la "repetición" del rumor en la serialidad del hecho histórico (1857), la "velocidad" del pánico en el sitio de la política rebelde, o, de hecho, la temporalidad del psicoanálisis en la escritura de la historia.

El margen de hibridez, donde se tocan "contingentemente" y conflictivamente las diferencias culturales, se vuelve el momento de pánico que revela la experiencia fronteriza. Resiste a la oposición binaria de grupos raciales y culturales, *sipahis* y *sahibs*, como conciencias políticas polarizadas homogéneas. La psicosis política del pánico constituye la frontera de la hibridez cultural a través de la cual se desata el Motín. El orden nativo de símbolos indios, su referencia étnica indígena "interior" son desplazadas y vueltas de adentro afuera; se vuelven los signos circulantes de un pánico "inglés", sometido a la renegación por el discurso oficial de la historia imperial, representado en el lenguaje de la indeterminación. El chapati entonces es también un desplazamiento de, y defensa contra, el rifle Enfield; hecho de harina contaminada con polvo de huesos, y con la forma de "las galletas marineras inglesas", los chapatis son un signo híbrido heterogéneo. Sugieren, de acuerdo con el procurador general, que los conspiradores acusaban a los capellanes del ejército de querer imponer "una misma comida, una misma fe".[19] En estos repentinos y delgados signos de pánico vemos una compleja escritura cultural de la agencia rebelde en 1857, que Eric Stokes ha expandido a un argumento más amplio y más tradicional:

> Mucho de lo que pasa por resistencia primaria tiene lugar en el inicio de la crisis local cuando se ha echado a perder la primera fase de colaboración. La

> configuración interna de la sociedad ya ha sido alterada por el fermento de la modernidad, de modo que la crisis local es tanto interna como externa y refleja las tensiones de la dislocación y el desplazamiento.[20]

Es la temporalidad del hecho histórico como una instancia interna (psíquica, afectiva) y un incidente externo (político, institucional, gubernamental), lo que he estado tratando de explorar dentro de una dialéctica más amplia del *sipahi* y el *raj.* Mi argumento afirma que la agencia histórica no es menos eficaz porque utilice la circulación disyuntiva o desplazada del rumor y el pánico. ¿Esa frontera ambivalente de hibridez nos impediría especificar una estrategia política o identificar un hecho histórico?

Por el contrario, ampliaría nuestra comprensión de ciertas formas de combate político. Después de este loco discurso mío sobre psicosis de grupo y chapatis voladores, tomemos un serio ejemplo histórico. En uno de los últimos capítulos que escribió Stokes sobre el Motín de la India antes de su muerte ("Los rebeldes cipayos") despliega un sentido casi hiperreal de la contingencia de tiempo y acontecimiento captados como una repetición en cámara lenta del motín mismo. Stokes "destaca cada vez más la Importancia de los hechos contingentes de la acción militar en su relato de la incidencia y difusión de la revuelta", escribe C. A. Bayly en su posfacio a *The Peasant Armed.* Llegó a ver la importancia del "drama humano y la mitología de la revuelta [...] esos rasgos contingentes, casi accidentales de la revuelta que también ayudan a explicar el enigma de su ritmo con relación a tendencias de más largo plazo en la historia de la India del norte".[21] Este nuevo énfasis en lo contingente y lo simbólico es especialmente visible en un excelente pasaje donde Stokes escribe:

> Un Ejército gastado como su ropa, y necesitado de frecuentes renovaciones. Su aspecto harapiento era también de importancia más que simbólica. En la hora de desesperación, los británicos podían prescindir del uniforme regular y el puntillismo estricto, pero una vez que la crisis pasó y sus regimientos se multiplicaron, sus prácticas militares se hicieron más rígidas antes que más laxas. Que los cipayos se quitaran las chaquetas y los chacós pudo haber sido sensato, si les daba más comodidad en el combate, pero ayudaba a borrar la diferencia de compañía y regimiento y los transformaba cada vez más de soldados regulares en insurgentes civiles.[22]

Visto desde la perspectiva del resultado de la rebelión, Stokes tiene razón seguramente al afirmar, como lo hace más de una vez, que la derrota de los rebeldes se debió a la "ausencia de un plan táctico o *mente controladora,* y de organización disciplinada para realizar exitosamente el asalto".[23] Stokes es impecable en su comprensión de las disciplinas del soldado regular y la táctica de guerrilla del insurgente civil, pero su adhesión a una cierta idea de "mente controladora" no le permite ver la estrategia

desplazada y duplicada del cipayo-como / y-civil insurgente. Con mi preferencia por los estados inter-medios y los momentos de hibridez, intentaré brevemente describir ese movimiento de adentro hacia afuera por el que el cipayo y el insurgente civil son dos lugares del sujeto en el mismo momento de agencia histórica.

De los muy pocos relatos "nativos" contemporáneos que disponemos, escritos en la escena del combate, el que hace Munshee Mohan Lal de una conversación oída entre un soldado mahometano del importante Tercer Cuerpo de Caballería y el ordenanza cipayo de Sir William Non, es el mejor. Pese a sus funciones como espía con un obvio interés en sugerir una conspiración mahometana, su relato provee valiosas pruebas corroborativas. En el informe del Procurador General sobre las pruebas de Mohan Lal, el drama y la "mente controladora" de la acción rebelde han sido reducidos a traición y conspiración. Si volvemos a la carta original de Mohan Lal, escrita en noviembre de 1857, leemos una historia muy diferente.

Los amotinados decidieron el sitio de Delhi en ocasión de la liberación de sus amigos y camaradas de la cárcel de Meerut. El famoso grito de *"Chalo Delhi"* (¡Hacia Delhi!) no se limita a dar "una unidad desordenada e inmediata a hombres excitados y preocupados", [24] como dice Stokes. El relato rebelde pone en claro que sólo después de que probaron sus fuerzas como cuerpo de combate, y quemaron simbólicamente las casas del "sahib logue", llamaron a una asamblea para decidir cuál sería su próximo paso. Decidieron en contra de Rohicund en la direccion de Agra, porque no podían tomar suficientes posiciones defensivas en el camino. "Después de tranquilas y deliberadas consideraciones fue nombrada Delhi y se resolvió hacer de ella el cuartel general"[25] por motivos táctico militares y políticos: "La aniquilación de los pocos residentes ingleses y cristianos [...] la posesión del polvorín y los pertrechos y vituallas, y la persona del Rey".

Es la "persona" del Rey la que constituye la estrategia rebelde más interesante. Centralizar la rebelión en Delhi (táctica que habría de fracasar a largo plazo) era un modo de proveerse de un foco afectivo para el Motín, de establecerlo dentro de la esfera política pública. "El nombre del rey obrará como magia para inducir al motín a los estados rebeldes", razonan los soldados. Esta afirmación pública de poder es necesaria porque ellos (los nativos) conocen los problemas de comunicación conspiratoria. "El cipayo dijo que *él* había sido testigo de las artimañas usadas durante los desastres de Cabool por el General Nott para ocultar y enviar sus cartas a Sindh y Cabool; actos semejantes por parte de los nuestros no escaparán a la atención de *ellos":*[26] lo que equivale a decir, por supuesto, que las cartas secretas del general Nott eran bien conocidas por todos, y se hablaba de ellas hasta en los bazares, así como los chapatis eran la comidilla principal en la Casa de Gobierno.

El cuerpo del rey tiene otro destino en la estrategia política de los amotinados. Lograron sacar a Bahadur Shah en una procesión real para "restaurar la confianza en los ciudadanos". Después, rodeado por "tropas disciplinadas" y "respetables residentes", *jagırdars* o comerciantes, el rey como espectáculo se vuelve el nombre que puede obrar magia. Esta magia es operada por una deliberada estrategia narrativa, el rumor. Cuando el rey asume su personaje público, entonces los amotinados, "excitaron su ambición" con historias exageradas de regimientos en formación portando tesoros de diversas localidades [...] que todas las tropas europeas estaban comprometidas en Persia [...] que el estado inestable de la política europea difícilmente permitiría que las autoridades metropolitanas enviaran refuerzos a la India. Esta magia de la narrativa hizo que el rey asumiera su nombre, y no al revés: "Le hizo creer a Bahadur Shah que había nacido para restaurar el territorio perdido del gran Taimoor en los últimos días de su vida. *Ahora arrojó la máscara y se interesó en alentar la rebelión*".[27]

El cipayo como insurgente civil, esa figura harapienta, crea sus narrativas híbridas a partir de una cantidad de pequeñas historias: el secreto político del "sahib logue" [*la palabra del Sahib*]; la inscripción tardomedieval del cuerpo del rey; el ritual durbar Mughal del *khelat*, un don de ropa a través del cual los sujetos leales son "incorporados"[28] al cuerpo del rey; rumores de política inglesa, y, por supuesto, la vanidad de los deseos humanos y los deseos mesiánicos de las multitudes. Quiero dar un tirón una vez más a la chaqueta harapienta del rebelde y seguir una hebra raída que lleva mi historia desde este momento político público a su otro exiguo relato, el pánico. Del cuerpo del Mughal quiero retornar al cuerpo del *sipahi*, por vía de un desfase temporal; del Motín de 1857 y sus chapatis al Motín de Vellore en 1806 y su *topi*.

Después de la reorganización del Ejército de Madrás en 1796, se borraron todos los adornos tradicionales en el aspecto del soldado nativo. Se anularon aretes y marcas de casta, se prohibió el turbante. El sipahi fue afeitado y vestido "con un sombrero redondo rígido, como el de un tamborero paria con la parte superior plana, una cocarda de cuero y una pluma levantada".[29] A los ojos de sus compatriotas el soldado se volvió un "*topiwalla*", un usuario de sombrero, sinónimo de ser un "*firinghi*" o cristiano. Empezaron a circular rumores sobre una inminente conversión de los hindúes y musulmanes al cristianismo por causa del contagio del sombrero de cuero. En esos ansiosos tiempos los mendigos errantes, "rodeados por el olor de la suciedad santificada", contaban extrañas historias y fábulas increíbles dentro de las filas militares. Los inconfundibles movimientos del pánico podían ser oídos, velozmente transportados en las alas de la ira, por los bazares, el campo, las barracas. Justo antes de la gran matanza en Vellore el 10 de julio de 1806, de la que nos hablan los libros de historia,

tuvo lugar un hecho que era tan común que los historiadores recientes parecen haberlo olvidado.

Cuando los soldados con sus nuevos topis y uniformes *"firinghis"* se mezclaban con los criados del palacio y los cortesanos de los príncipes de Mysore, sus protectores tradicionales, eran burlados y humillados:

> Las diferentes partes de sus uniformes eran examinadas con curiosidad, entre encogimientos de hombros y otros gestos expresivos, significativos "¡wah wah!" y vagas sugerencias de que todo en ellos de un modo u otro indicaba la cristianización. Miraban el cuello de los *sipahis* y decían" ¿qué es esto? ¡Es cuero! ¡VAYA!". Después miraban su cinturón y le decían que dibujaba una cruz sobre su persona. Pero el objeto principal de las burlas y amenazas de la gente del palacio era el sombrero redondo. "Sólo se necesitaba esto para hacerte un completo *firinghi*. Habrá que cuidarse o pronto nos harán cristianos a todos [...] y entonces todo el país estará en ruinas".[30]

Cuando el cuerpo del sipahi es hibridado en la circulación de presagios crípticos, los nuevos uniformes *"firinghis"* se vuelven la fuente de los temores primordiales. La cruz ardiente se vuelve un sombrero alto o un pan chato sin levadura. La "levadura de la modernidad" hace asomar temores arcaicos; signos políticos y portentos contagiosos habitan el cuerpo del pueblo. ¿Es este pánico, escrito en la piel del *sipahi*, el presagio que pone en marcha el rumor y la rebelión? ¿Es la narrativa de la histeria "nativa"? Más allá de estas preguntas podemos oír el ruido de la tormenta. El resto es historia.

NOTAS

1. J. Kaye y G. B. Malleson, *History of the Indian Mutiny of* 1857-1858, vol. 1, Londres, W. H. Allen & Co, 1888, pág. 179.

2. J. Lacan, "Where is speech? Where is language?", *The Seminars of Jacques Lacan*, 1954-1955, J.-A. Miller (comp.), trad. S. Tomaselli, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, págs. 284-5.

3. T. Morrison, "Unspeakable things unspoken", *Michigan Quaterly Review*, vol. 28, Nº 1, invierno de 1989, págs. 11-12.

4. T. Morrison, *Beloved*, Londres, Chatto & Windus, 1987, pág. 4.

5. T. Morrison, "Unspeakable things unspoken", *op. cit.*, pág. 31.

6. *Ibid.*, pág. 32.

7. Le debo mucho a la lectura que hace Ranajit Guha de la historia del "chapati" en su obra clásica sobre la política rebelde, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Delhi, Oxford University Press, 1983. Véase cap. 6, en particular págs. 239-46. Aunque mi análisis de los hechos difiere del suyo en aspectos que quedarán más claros a medida que avance en mi argumentación, su espléndida lectura constituye un marco importante para todas las interpretaciones sucesivas.

8. A. Nandy, *Traditions, Tyranny and Utopias*, Delhi, Oxford Univesity Press, 1987, págs. 47-8.

9. J. Kaye y G. B. Malleson, *History of the Indian Mutiny, op. cit.*, vol. 1, págs. 416-20.

10. E. Stokes, "The context of the 1857 Rebellion", en *The Peasant and the Raj*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; véase pág. 130 y *passim*.

11. P. Mason, "Fear and its causes", en *A Matter of Honour: An Account of the Indian Army, Its Officers and Men*, Londres, Cape, 1974, págs. 247-57.

12. Papeles de Kaye, Home Misc. 725, pág. 421.

13. E. Stokes, *The Peasant Armed*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pág. 92.

14. J. Kaye y G. B. Malleson, *History of the Indian Mutiny, op. cit.*, vol. 5, pág. 292.

15. Papeles de Kaye, Home Misc. 725, pág. 415.

16. R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, pág. 225.

17. *Ibid.*

18. W. Bion, *Experience in Groups*, Londres, Tavistock, 1983, pág. 91.

19. J. Kaye y G. B. Malleson, *History of the Indian Mutiny, op. cit.*, vol. 5, pág. 292.

20. E. Stokes, *The Peasant Armed, op. cit.*, pág. 124.

21. *Ibid.*, págs. 240-1.

22. *Ibid.*, pág. 66.

23. *Ibid.*, pág. 82.

24. *Ibid.*, pág. 50.

25. Papeles de Kaye: Home Misc. 725, págs. 399-407.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. F. W. Buckler, "The oriental despot", citado en B. S. Cohn, *The Invention of Tradition*, E. Hobsbawm y T. Ranger (comps.), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pág. 168.

29. J. Kaye y G. B. Malleson, *History of the Indian Mutiny, op. cit.*, vol. 1, pág. 163.

30. *Ibid.*, vol. 1, pág. 164.

CAPÍTULO XI

CÓMO ENTRA LO NUEVO AL MUNDO
Espacio posmoderno, tiempos poscoloniales y las pruebas de la traducción cultural

La traducción pasa por un continuo de transformación, no por ideas abstractas de identidad y similitud.

WALTER BENJAMIN
"Sobre el lenguaje como tal y el lenguaje del hombre"

I. NUEVAS FRONTERAS DEL MUNDO

Es una perversidad radical, no una sabiduría política, lo que mueve la intrigante voluntad de saber en el discurso poscolonial. ¿Por qué si no la larga sombra de *El corazón de las tinieblas* de Conrad cae sobre tantos textos de la pedagogía poscolonial?[1] Marlow tiene mucho del antifundacionalista, el ironista metropolitano que cree que el universo neopragmático está mejor preservado manteniendo en marcha la conversación del género humano. Y es lo que hace, en ese intrincado juego final que los lectores de la novela conocen como la "mentira" a la Prometida. Aunque el desierto africano lo ha seguido hasta los elegantes salones de Europa, con su espectral y monumental blancura, pese al crepúsculo que amenazadoramente susurra "el Horror, el Horror", el relato de Marlow mantiene la fe en las convenciones de género de un discurso cortés en el que las mujeres están ciegas porque ven demasiada realidad, y las novelas terminan porque no pueden soportar demasiada ficcionalidad. Marlow mantiene la conversación en marcha, suprime el horror, le da su mentira a la historia (la mentira piadosa) y espera que los cielos se desplomen. Pero, como él dice, los cielos no se desploman por semejantes naderías.

El vínculo global entre colonia y metrópoli, tan central a la ideología del imperialismo, es articulado en las palabras emblemáticas de Kurtz: "¡El Horror, el Horror!". La ilegibilidad de estas runas conradianas ha atraído mucha atención interpretativa, precisamente porque sus profundidades no contienen ninguna verdad que no sea perfectamente visible en el "exterior, envolviendo el cuento que revela sólo como una luz revela una

niebla".[2] Marlow no se limita a reprimir la "verdad" (por multívoca y multivalente que pueda ser); más bien pone en acción una poética de la traducción que sitia y sitúa la frontera entre la colonia y la metrópoli. Al tomar el nombre de una mujer (la Prometida) para enmascarar el "ser" demónico del colonialismo, Marlow transforma la sombría geografía del desastre político (el corazón de las tinieblas) en un melancólico memorial de amor romántico y recuerdo histórico. Entre la verdad silenciosa de África y la mentira evidente a la mujer metropolitana, Marlow retorna a su percepción iniciática: la experiencia del colonialismo es el problema de vivir "en medio de lo incomprensible".[3]

Es esta incomprensibilidad en medio de las locuciones de la colonización, lo que resuena en la visión de Tony Morrison del "caos"[4] que aflige la significación de los relatos psíquicos y narrativos en las sociedades racializadas. Resuena también en la evocación que hace Wilson Harris, en el contexto caribeño, de "un cierto vacío de recelos que acompaña toda asimilación de contrarios [...] un territorio ajeno y el desierto (que) se ha vuelto una necesidad para la razón o la salvación de uno".[5] Este reconocimiento de una angustia necesaria, al construir un saber transformador, poscolonial, de lo "global" *(en el sitio metropolitano)* ¿es una saludable advertencia contra la teoría viajera? Pues cuando la oscuridad crece en ese salón de Europa, y Marlow intenta crear una narrativa que vincule la vida de la Prometida y el oscuro corazón de Kurtz, capturado en una verdad escindida o un doble marco, sólo puede contar la infame mentira pretendida: sí, Kurtz murió con el nombre de su Prometida en los labios. El horror puede ser esquivado en el decoro de las palabras ("Habría sido demasiado oscuro, demasiado oscuro"[6]) pero venga la estructura del relato mismo.

La mirada interior de Marlow ahora contempla la realidad cotidiana de la metrópoli occidental a través del velo del fantasma colonial; la historia local de amor y su recuerdo doméstico sólo pueden ser dichos entre las líneas de las represiones trágicas de la historia. La mujer blanca, la Prometida, se vuelve la sombra de la mujer africana; la calle de casas altas toma el perfil de los cráneos tribales clavados en estacas; el sonido percusivo de un corazón es el eco del profundo sonar de los tambores: "El corazón de una tiniebla conquistadora". Cuando este discurso de una duplicación demónica emerge en el centro mismo de la vida metropolitana, entonces las cosas familiares de la vida y las letras cotidianas están marcadas por un sentido irresistible de su diferencia genealógica, una proveniencia "poscolonial".

Escribiendo sobre la noción del "yo [*self*] en el espacio moral" en su libro reciente *Sources of the Self,* Charles Taylor pone límites temporales al problema de la personalidad [*personhood*]: "La suposición de que yo [*I*] podría ser dos yoes [*selves*] en sucesión temporal es o bien una imagen sobredramatizada o completamente falsa. Va contra los rasgos estructurales

de un yo [*self*] como un ser que existe en un espacio de intereses".[7] Esas imágenes "sobredramatizadas" son precisamente lo que me interesa cuando intento negociar narrativas donde se llevan vidas dobles en el mundo poscolonial, con sus travesías de migración y sus moradas diaspóricas. Estos temas de estudio requieren la experiencia de la angustia para ser incorporados en la construcción analítica del objeto de atención crítica: narrativas de las condiciones fronterizas de culturas y disciplinas. Pues la angustia es la interpelación [*address*] afectiva de "un mundo [que] se revela como capturado en el espacio entre marcos; un marco doble o uno que se ha escindido",[8] como describe Samuel Weber la estructura simbólica de la angustia psíquica misma. Y la larga sombra que el *Corazón de las tinieblas* proyecta sobre el mundo de los estudios poscoloniales es en sí misma un síntoma doble de angustia pedagógica: una cautela necesaria contra la generalización de las contingencias y contornos de la circunstancia local, en el momento mismo en que lo más necesario es un saber transnacional, "migrante", del mundo.

Cualquier discusión de teoría cultural en el contexto de la globalización sería incompleta sin una lectura del brillante, aunque desmañado, ensayo de Fredric Jameson, "Elaboraciones secundarias",[9] la conclusión de su voluman recopilatorio *Postmodernism Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Ningún otro crítico marxista ha redirigido con más audacia el movimiento de la dialéctica materialista, de su centralización en el Estado y su estética idealizada y sus categorías disciplinarias, hacia los espacios caprichosos y no cartografiados del paisaje urbano, alegorizado en sus imágenes mediáticas y sus visiones vernaculares. Esto ha llevado a Jameson a sugerir que el impacto demográfico y fenomenológico de minorías y migrantes *dentro* de Occidente puede ser crucial para concebir el carácter transnacional de la cultura contemporánea.

Lo "posmoderno", para Jameson, es una designación doblemente inscripta. Como nombre de un *acontecimiento* histórico (el capitalismo multinacional tardío) la posmodernidad da una narrativa periodizante de las transformaciones globales del capital. Pero este esquema de desarrollo es alterado radicalmente por lo posmoderno como un proceso estético-ideológico de significar el "sujeto" del acontecimiento histórico. Jameson usa el lenguaje del psicoanálisis (el quiebre de la cadena significante en la psicosis) para dar una genealogía del sujeto de la fragmentación cultural posmoderna. Invirtiendo el influyente edicto althusseriano sobre la captura ideológica "imaginaria" del sujeto, Jameson insiste en que es el sujeto esquizoide o "escindido" el que articula, con mayor intensidad, la disyunción de tiempo y ser que caracteriza la sintaxis social de la condición posmoderna:

> el quiebre de la temporalidad [que] repentinamente libera este presente del tiempo de todas las actividades e intencionalidades que podrían enfocarlo y ha-

cer de él un espacio de praxis [...] engloba[ndo] al sujeto con indescriptible nitidez, una materialidad de percepción propiamente abrumadora. [...] Este presente del mundo o significante material se antepone al sujeto con intensidad aumentada, transportando una misteriosa carga de afecto [...] que uno podría imaginar en los términos positivos de la euforia, como una droga o intoxicante (pág. 27).

Este pasaje central de un ensayo anterior, "La lógica cultural del capitalismo tardío", [10] es ejemplar entre las lecturas marxistas del postestructuralismo para transformar la "disyunción esquizofrénica" (pág. 29) del estilo cultural en un espacio discursivo político eficaz. El recurso al psicoanálisis tiene implicancias que van más allá de las sugerentes vinculaciones metafóricas que hace Jameson. La temporalidad psicoanalítica, diría yo, carga la emisión de lo "presente" (sus tiempos desplazados, sus intensidades afectivas) con valor cultural y político. Ubicado en la escena de lo inconsciente, el "presente" no es ni el signo mimético de la contemporaneidad histórica (la inmediatez de la experiencia) ni es el término visible del pasado histórico (la teleología de la tradición): Jameson repetidamente intenta transformar la disyunción retórica y temporal en una poética de la praxis. Su lectura de un poema, "China", ilustra lo que significa establecer "una primacía de la frase presente en el tiempo, desintegra[ndo] sin piedad el tejido narrativo que intenta reformarse a su alrededor" (pág. 28). Aun un breve fragmento del poema transmitirá este sentido del "significante del presente" retorciendo el movimiento de la historia para representar la lucha de su realización:

Vivimos en el tercer mundo desde el sol. El número tres. Nadie nos dice qué hacer.

La gente que nos enseñó a contar era muy buena.

Siempre es hora de irse.
Si llueve, uno puede tener paraguas o no tenerlo.

Lo que Jameson encuentra en estas "frase[s] en libre aislamiento", a través de los espacios desarticulados que profieren el presente, cada vez de nuevo, es

la reemergencia aquí a través de estas frases dislocadas, de algún sentido global más unificado. [...] Parece captar algo de la excitación del inmenso e *interminado* experimento social de la Nueva China (sin paralelos en la historia del mundo) la emergencia *inesperada* entre las dos superpotencias del "número tres" [...]. El acontecimiento señalado, sobre todo, de una colectividad que se ha vuelto un nuevo "sujeto de la historia" y que, después de la larga sujeción del

feudalismo y el imperialismo, vuelve a hablar con su propia voz, por sí misma, como si fuera por primera vez (pág. 29).

¡El Horror!, ¡el Horror! Casi un siglo después de *El corazón de las tinieblas,* hemos vuelto a ese acto de vivir en medio de lo "incomprensible" que Conrad asocia con la producción de narrativas transculturales en el mundo colonial. De estas frases postimperiales inconexas, que llevan en su seno la angustia de la referencia y la representación ("indescriptible nitidez [...] una materialidad de percepción propiamente abrumadora") emerge la necesidad de un análisis global de la cultura. Jameson percibe una nueva cultura internacional en el pasaje perplejo de la modernidad a la posmodernidad, destacando la atenuación transnacional del espacio "local".

> Tomo las peculiaridades espaciales como síntomas y expresiones de un dilema nuevo e históricamente original, que implica nuestra inserción como sujetos individuales en una serie multidimensional de realidades radicalmente discontinuas, cuyos marcos van desde los espacios todavía sobrevivientes de la vida privada burguesa hasta el descentramiento inimaginable del capital global mismo [...] la así llamada muerte del sujeto [...] el descentramiento fragmentado y esquizofrénico [del Yo] [*Self*] [...] la crisis del internacionalismo socialista y las enormes dificultades tácticas de coordinar las acciones políticas locales con las nacionales o internacionales, esos urgentes dilemas políticos son todos inmediatamente funciones del nuevo espacio internacional en cuestión (pág. 413).

Mi transcripción de Jameson, abreviada con elipsis que crean una atmósfera conradiana, revela la angustia de unir lo global y lo local; el dilema de proyectar un espacio internacional sobre la huella de un sujeto descentrado y fragmentado. La globalidad cultural es figurada en los espacios inter-medios [*in-between*] o dobles marcos: su originalidad histórica marcada por una oscuridad cognitiva; su "sujeto" descentrado significado en la nerviosa temporalidad de lo transicional o la provisionalidad emergente del "presente". Convertir el planeta en un proyecto teórico escinde y duplica el discurso analítico en el que está encastrado, como la narrativa del desarrollo de los encuentros del capitalismo tardío enfrenta su máscara posmoderna fragmentada, y la identidad materialista del marxismo es siniestramente rearticulada en las no identidades psíquicas del psicoanálisis. Jameson es, en realidad, una especie de Marlow en busca del aura de Ernest Mandel, tropezando con, no el Almanaque de Towson, sino con Lefebvre, Baudrillard y Kevin Lynch. La arquitectura del argumento de Jameson es como un parque temático de un marxismo fenomenológico postalthusseriano en peligro, del que él es a la vez el constructor y el más brillante *bricoleur,* el salvador heroico y el astuto mercader del salvataje.

Ya se trate de la emergencia de nuevos sujetos históricos en la China, o, un poco después, del nuevo espacio internacional, el argumento se despla-

za intrigantemente más allá del alcance de la descripción teórica que hace Jameson del signo de lo "presente". La discontinuidad radical que existe entre la vida privada burguesa y el descentramiento "inimaginable" del capital global no encuentra su esquema de representación en la *posición espacial* o la *visibilidad representacional* de las frases libres e inconexas, a las que Jameson con insistencia dirige nuestra atención. Lo que debe ser cartografiado como un nuevo espacio internacional de realidades históricas discontinuas es, de hecho, el problema de significar los pasajes y procesos intersticiales de la diferencia cultural que se inscriben en el "intermedio" [*in-between*], en el quiebre temporal que teje el texto "global". Es, irónicamente, el momento, o incluso el movimiento, desintegrador, de la enunciación (esa repentina disyunción del presente) lo que hace posible dar cuenta del alcance global de la cultura. Y, paradójicamente, es sólo a través de una estructura de escisión y desplazamiento ("el descentramiento fragmentado y esquizofrénico del yo") donde emerge la arquitectura del nuevo sujeto histórico, en los límites de la representación misma, "para permitir una representación situacional de parte del individuo a esa totalidad más vasta e *irrepresentable* que es el conjunto de las estructuras de la sociedad como un todo" (las bastardillas son mías) (pág. 51).

Al explorar esta relación de lo "irrepresentable" como un dominio de la causalidad social y la diferencia cultural, nos vemos llevados a cuestionar los cierres y exclusiones del "tercer espacio" de Jameson. El espacio de la "terceridad" en la política posmoderna abre un área de "interfección" (para usar la palabra de Jameson) donde la novedad de las prácticas culturales y las narrativas históricas es registrada en "discordancia genérica", "yuxtaposición inesperada", "semiautomatización de la realidad", "esquizofragmentación posmoderna como opuesta a las angustias o histerias modernas o modernistas" (págs. 371-2). Figurada en el significante dislocado del presente, este tercer espacio suplementario introduce una estructura de ambivalencia en la construcción misma del internacionalismo de Jameson. Hay, por otro lado, un reconocimiento de los espacios y signos intersticiales y disyuntivos, crucial para la emergencia de los nuevos sujetos históricos de la fase transnacional del capitalismo tardío. No obstante, una vez localizada la imagen del presente histórico en el significante de una narrativa "desintegrativa", Jameson reniega [*disavow*] la temporalidad del desplazamiento que es, literalmente, su medio de comunicación. Para Jameson, la posibilidad de volverse histórico exige una contención de este tiempo social disyuntivo.

Describiré lo que considero la ambivalencia que estructura tanto la invención como la interdicción del pensamiento de Jameson, volviendo a la fantasía primordial del capitalismo tardío que él ha ubicado en el centro de Los Ángeles. La *mise-en-scène* de la relación del sujeto con una totalidad social irrepresentable (el germen de toda una generación de ensayos

académicos) se encuentra en la descripción carnavalesca de ese panóptico posmoderno, el Hotel Bonaventure. En un tropo que hace eco a la desorientación del lenguaje y la ubicación que acompaña el viaje de Marlow al Congo, Jameson recorre los rápidos en el ascensor-góndola y aterriza en la vertiginosa confusión del lobby. Aquí, en el hiperespacio del hotel, uno pierde enteramente la orientación. Es el momento dramático en que nos enfrentamos con la incapacidad de nuestras mentes de "cartografiar la gran red multinacional global y la red comunicacional descentrada" (pág. 44). En este encuentro con la dialéctica global de lo irrepresentable hay un mandato subyacente, protésico, "algo como un imperativo de desarrollar nuevos órganos, de expandir nuestro aparato sensorial y nuestro cuerpo a dimensiones nuevas e inimaginables, quizás imposibles" (pág. 39). ¿Qué podría ser este *cyborg?*

En su meditación conclusiva sobre el tema, "Elaboraciones secundarias", Jameson desarrolla esta capacidad perceptual ampliada como una

> especie de visión de inconmensurabilidad que no pone en foco los ojos sino que mantiene provisionalmente la tensión de sus múltiples coordenadas. [...] Es su *separación espacial* la que es vigorosamente percibida como tal. Diferentes momentos en el tiempo histórico o existencial son aquí simplemente archivados en lugares diferentes; el intento de combinados aun localmente no se desliza por una escala temporal [...] sino que salta de un lado para el otro sobre un tablero que conceptualizamos en términos de *distancia* (Las bastardillas son mías) (págs. 372-3).

Aunque Jameson comienza elaborando el "*sensorium*" de la red descentrada multinacional como algo que existe en alguna parte más allá de nuestra experiencia perceptual cartografiable, sólo puede avizorar la representación de la "diferencia" global renovando la apelación a la facultad visual mimética, esta vez en nombre de una "visión de inconmensurabilidad". Lo manifiestamente nuevo de esa versión del espacio internacional y su (in)visibilidad social es su medida temporal: "Momentos diferentes en el tiempo histórico [...] saltos de un lado para el otro". La temporalidad asincrónica de las culturas global y nacional abre un espacio cultural, un tercer espacio, donde la negociación de diferencias inconmensurables crea una tensión propia de las existencias fronterizas. En "The new world (b) order", Guillermo Gómez Peña, el artista de performances que vive entre ciudad de México y Nueva York, juega con nuestra visión de inconmensurabilidad y extiende nuestros sentidos hacia el nuevo mundo transnacional y sus nombres híbridos:

> Esta nueva sociedad se caracteriza por las migraciones de masas y las extrañas relaciones interraciales. Como resultado, están naciendo nuevas identidades híbridas y transnacionales. [...] Tal es el caso de los locos *Chica-riricuas,* que

> son producto de mulatos puertorriqueños y chicanos mestizos. [...] Cuando un *Chica-riricua* se casa con un judío jasídico, sus hijos son llamados *Vato loco jasídico* [...].
>
> El concepto ya no válido del *"melting pot"* ha sido reemplazado por un modelo que es más adecuado a los tiempos que corren, el del *menudo chowder.* De acuerdo con este modelo, la mayoría de los ingredientes se mezclan, pero algunos trozos obstinados quedan condenados a flotar. ¡Verbigratia![11]

Estas fantásticas redenominaciones de los sujetos de la diferencia cultural no derivan su autoridad discursiva de causas anteriores (ya sea la naturaleza humana o la necesidad histórica) que, en un movimiento secundario, articulan identidades esenciales y *expresivas* entre diferencias culturales en el mundo contemporáneo. El problema no es de moldes ontológicos, donde las diferencias son efectos de una identidad más totalizante y transcendente que se hallaría en el pasado o el futuro. Las hibridaciones unidas con guiones destacan los elementos inconmensurables (los trozos obstinados) como base de las identificaciones culturales. Lo que está en juego es la naturaleza performativa de las identidades diferenciales: la regulación y negociación de esos espacios que se están "abriendo" continuamente y *contingentemente,* rehaciendo las fronteras, exponiendo los límites de cualquier reivindicación a un signo singular y autónomo de diferencia, sea éste de clase, género o raza. Esas asignaciones de diferencias sociales (donde la diferencia no es ni Uno ni Otro *sino algo más, inter-medio),* encuentran su agencia en una forma del "futuro" donde el pasado no es originario, donde el presente no es simplemente transitorio. Es, si se me permite destacado, un futuro intersticial, que emerge *entre-medio* [*in-between*] de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente.[12]

El presente del mundo, que aparece a través de la quiebra de la temporalidad, significa una *intermediación* histórica, emparentada con el concepto psicoanalítico de *Nachträglichkeit* (acción diferida): "Una función transferencial, por la cual el pasado se disuelve en el presente, de modo que el futuro se vuelve (una vez más) una *cuestión abierta,* en lugar de ser especificado por la fijeza del pasado".[13] El "tiempo" iterativo del futuro como un *volver a estar" una vez más abierto",* pone a disposición de identidades marginalizadas o minoritarias un modo de agencia performativa que Judith Butler ha elaborado para la representación de la sexualidad lesbiana: "Una especificidad [...] a ser establecida, no *afuera* o *más allá* de esa reinscripción o reiteración, sino en la misma modalidad y efectos de esa reinscripción".[14]

Jameson despeja el potencial de esa "tercera" política del futuro-como-cuestión-abierta, o del "nuevo orden/frontera mundial" transformando las diferencias sociales en "distancia" cultural, y convirtiendo las temporalidades intersticiales y conflictuales, que no pueden ser ni evolutivas ni lineales

(*no* "en una escala temporal") en los *topoi* de la separación espacial. Mediante la metáfora de la distancia espacial, Jameson resueltamente mantiene el "marco", si no el rostro, del aparato perceptual centrado en el sujeto[15] al cual, en una contramaniobra, pretende desplazar a la "realidad virtual" de la cartografía cognitiva, o a la irrepresentabilidad del nuevo espacio internacional. Y el pivote de esta dialéctica espacial regulatoria (el ojo de la tormenta) no es otro que el "sujeto clasista" mismo. Si Jameson hace retirar la dimensión teleológica de la categoría de clase frente a los ejes múltiples de la globalidad transnacional, entonces la dimensión lineal y evolutiva vuelve en la forma de una tipología espacial. La dialéctica de lo irrepresentable (que enmarca las realidades inconmensurables del espacio internacional) repentinamente se vuelve demasiado visible, demasiado predecible para el conocimiento:

> Los tres tipos de espacio que tengo en mente son todos resultado de la expansión discontinua de saltos cuánticos en la ampliación del capital, en su penetración de áreas hasta entonces no mercantilizadas. Una cierta fuerza unificadora y totalizante es presupuesta aquí: no el Espíritu Absoluto hegeliano, ni el Partido, ni Stalin, sino simplemente el capital mismo (pág. 410).

Los significantes dislocados del presente se fijan en las periodizaciones puntuales del mercado, el monopolio y el capital multinacional; los movimientos intersticiales erráticos que significan las temporalidad es transnacionales de la cultura son reanudados en los espacios teleológicos del capital global. Y mediante el enmarcamiento del presente dentro de las "tres fases" del capital, la energía innovadora del "tercer" espacio se pierde.

Por más que trate de sugerir, en concordancia con Sartre, que "totalizar" no es acceder a la totalidad sino "un juego con el límite, como un diente flojo" (pág. 363), no hay dudas de que para Jameson el límite del conocimiento, y el prerrequisito del método crítico, está ordenado en una división binaria del espacio: tiene que haber un "adentro" y un "afuera" para que haya una relación socialmente determinativa. Pese a la fascinación de Jameson con los espacios que trastocan el adentro y el afuera del Hotel Bonaventure o de la Casa Frank Geahry, para él la estructura de la causalidad social requiere la división en "base y superestructura" que vuelve repetidamente en su obra posterior, despojada de sus dogmatismos, pero de todos modos, como nos recuerda, su punto de partida metodológico: "Una recomendación heurística: captar simultáneamente la cultura (y la teoría) en y para sí misma, pero también en relación con su afuera, su contenido y su contexto, su espacio de intervención y efectividad" (pág. 409).

Si el paisaje inconmensurable y asincrónico de lo posmoderno debilita la posibilidad de esa simultaneidad, entonces Jameson desarrolla el con-

cepto de base y superestructura rearticulando la división binaria mediante un *analogon:*

> En el actual sistema mundial, un término mediador siempre está presente para funcionar como un *analogon* o interpretante material para este o aquel modelo social más directamente representacional. En consecuencia, emerge algo que parece como una nueva versión posmoderna de la fórmula base-superestructura en la que una representación de las relaciones sociales como tales exige ahora la mediación de ésta o aquella estructura comunicacional interpuesta desde la cual será leída indirectamente (pág. 416).

Una vez más la diferencia histórica del presente es articulada en la emergencia de un tercer espacio de representación que es, de inmediato, reabsorbida en la división base-superestructura. Al *analogon,* exigido por el nuevo sistema mundial como modo de expresar su temporalidad cultural intersticial (una estructura comunicacional indirecta e interpuesta) se le permite adornar, pero no interrumpir, la fórmula base-superestructura. ¿Qué formas de diferencia social son privilegiadas en la *Aufhebung,* o la trascendencia, de lo "irrepresentable"? ¿Quiénes son los nuevos sujetos históricos que quedan irrepresentados en la más vasta invisibilidad de esta totalidad transnacional?

Mientras el Occidente se contempla en el espejo roto de su nuevo inconsciente global ("los extraordinarios desplazamientos demográficos de trabajadores migrantes y de turistas globales [...] en una medida sin paralelo en la historia del mundo"(pág. 363)) Jameson intenta, en una maniobra sugerente, hacer del imaginario social esquizofrénico del sujeto posmoderno una crisis en la ontología colectiva del grupo enfrentado con el mero "número" del pluralismo demográfico. La angustia [16] perceptual (y cognitiva) que acompaña la pérdida de la cartografía "infraestructural" se exacerba en la ciudad posmoderna, donde tanto la "comunidad cognoscible" de Raymond Williams como la "comunidad imaginada" de Benedict Anderson han sido alteradas por la migración y reasentamiento masivos. Las comunidades migrantes son representativas de una tendencia mucho más amplia hacia la minorización de las sociedades nacionales. Para Jameson este proceso es parte de una ironía histórica: "La naturaleza transicional de la nueva economía global no ha permitido aún que sus clases se formen de ningún modo estable, y menos que adquieran una genuina conciencia de clase" (pág. 348).

La objetividad social de la política basada en grupos de los nuevos movimientos sociales (o, en realidad, las agrupaciones políticas de las minorías metropolitanas) se encuentra, según la argumentación de Jameson, en las superficies de simulacro de las instituciones mediáticas o en esas prácticas de la industria cultural que producen "investimiento libidinal de un tipo más narrativo". La construcción de solidaridades políticas entre mi-

norías o grupos de interés especial serían consideradas entonces "seudodialécticas" salvo que su alineamiento sea mediado por la identificación *previa y primordial* con la identidad de clase (como el modo de equivalencia entre opresiones y explotaciones). Las jerarquías raciales, las discriminaciones sexuales, o, por ejemplo, la vinculación de ambas formas de diferenciación social en las prácticas inicuas de la legislación para refugiados y nacionalidades, pueden ser causas legítimas para la acción política, pero la formación del grupo político por sí mismo como una conciencia efectiva sólo podría tener lugar con la mediación de la categoría de clase.

Podría decirse que esta lectura del análisis de clases de Jameson le hace poca justicia a su imagen innovadora del actor social como un "tercer término: [...] el sujeto no centrado que es parte de un grupo o colectivo orgánico" (pág. 345). A esta altura, ya hemos aprendido que esta apelación a una "terceridad" en la estructura del pensamiento dialéctico es a la vez un reconocimiento de los "signos" culturales disyuntivos de estos tiempos (posmodernos), y un síntoma de la incapacidad de Jameson de pasar más allá de la dialéctica binaria del adentro y el afuera, la base y la superestructura. Su concepto innovador del sujeto político, como una agencia espacial descentrada, queda constreñido por su convicción de que el momento del genuino reconocimiento de la Historia, la garantía de su objetividad material, está en la capacidad del concepto de clase de volverse el espejo de la producción social y la representación cultural. Escribe:

> Las categorías de clase son más materiales, más impuras y escandalosamente mezcladas, en el modo en que sus factores determinantes o definicionales implican la producción de objetos y las relaciones determinadas por ello, junto con las fuerzas de la respectiva maquinaria: así podemos ver a través de las categorías de clase hasta el fondo rocoso de la corriente (pág. 346).

¿Sería fantasioso de mi parte sugerir que en esta imagen de la clase como el cristal de la historia (una ontología óptica que permite una visión clara del "fondo de la corriente") hay también una forma de narcisismo? La clase subsume el poder interpelativo, afectivo, de "raza, género, cultura étnica y lo demás [...] (que) siempre puede demostrarse que implican fantasmas de la cultura como tal, en el sentido antropológico [...] autorizados y legitimados por nociones de religión" (pág. 345). En la argumentación de Jameson, estas formas de la diferencia social son fundamentalmente reactivas y de orientación grupal, carentes de la objetividad material de la relación de clase. Sólo cuando los movimientos políticos de raza o género son mediados por la categoría analítica primaria de clase, estas identidades comunales se transforman en agencias "capaces de interpelarse [a sí-mismas] y dictar los términos de [sus] propia[s] imágen[es] especular[es]" (pág. 346).

Si la especularidad de la conciencia de clase le da a la raza y el género su estructura interpelativa, entonces no puede designarse ninguna forma de identidad social colectiva sin su *previo* nombramiento como forma de identidad de clase. La identidad de clase es autorreferencial, y supera otras instancias de diferencia social. Su soberanía es también, en un sentido teórico, un acto de vigilancia. Las categorías de clase que proveen una visión clara del fondo rocoso de la corriente quedan entonces capturadas en una renegación autotélica de sus propios límites discursivos y epistémicos. Ese narcisismo puede articular "otros" sujetos de diferencia y formas de alteridad cultural ya sea como miméticamente secundarios (un matiz más pálido de la autenticidad y originalidad de las relaciones de clase, ahora de algún modo fuera de lugar) o temporalmente anteriores o a destiempo: realidades arcaicas, antropomórficas, compensatorias, más bien que comunidades sociales contemporáneas.

Si he descripto la categoría de clase como narcisística, *tout court,* no le he hecho justicia a la complejidad de la ambivalencia de Jameson. Pues es quizás un Narciso herido el que contempla el fondo de la corriente. "En una situación en la que, por un tiempo, la política genuina (o totalizante) ya no es posible", concede Jameson, se vuelve nuestra responsabilidad "prestar atención precisamente a síntomas tales como el desvanecimiento de la dimensión global, a la resistencia ideológica al concepto de totalidad" (pág. 330). La urgente y admirable vigilancia de Jameson no es puesta en duda. Es el valor puesto en la diferencia visible de clase lo que no le permite constituir el momento presente como la insignia de otras inscripciones intersticiales de la diferencia cultural. Mientras la especularidad autotélica de la categoría de clase atestigua la pérdida histórica de su propia prioridad ontológica, emerge la posibilidad de una política de la diferencia social que no haga reclamos autotélicos ("capaz de *interpelarse a sí misma")* pero es genuinamente articulatoria en su comprensión de que para ser discursivamente representados y socialmente representativos *(para asumir una identidad* o *imagen política efectiva)* los límites y las condiciones de la especularidad tienen que ser excedidos y borrados por la inscripción de la otredad. Revisar el problema del espacio global desde la perspectiva poscolonial equivale a mudar la ubicación de la diferencia cultural desde el espacio de la *pluralidad* demográfica hasta las negociaciones fronterizas de la traducción cultural.

II. RELACIONES EXTERIORES

¿Qué implica la construcción narrativa de los discursos minoritarios para la existencia cotidiana de la metrópoli occidental? Sigamos en la temática televisual de zapping y escisión psíquica (lo que Jameson llama el

capitalismo tardío) y entremos en la ciudad posmoderna como migrantes y minorías. Nuestro canto de sirenas proviene de la locutora de publicidad judía Mimi Mamoulian, hablando por teléfono desde Nueva York con Saladin Chamcha, antes artista de doblaje, instalado en Londres, ahora hombre chivo satánico, recluido en un gueto indio-pakistaní en la calle Brickhall de Londres. La escena proviene, por supuesto de *Los versos satánicos,*[17] y la voz es la de Mimi:

> Soy experta en las críticas posmodernistas de Occidente, por ejemplo, que tenemos aquí una sociedad sólo capaz del pastiche: un mundo achatado. Cuando me vuelvo la voz de un baño de espuma, estoy entrando en Flatland a sabiendas, sé lo que estoy haciendo y por qué. [...] No me hablen de explotación [...]. Traten de ser judía, mujer y fea, por una vez. Rogarán ser negros. Perdón: pardos.

En el Café Shandaar hoy todas las conversaciones versan sobre Chamcha el anglófilo, famoso por haber puesto su voz en el aviso de Slimbix: "*¿Qué hace una caloría para ganarse la vida? Gracias a Slimbix estoy sin trabajo*". Chamcha, el gran proyector de voces, el prestidigitador de personajes, se ha vuelto un chivo y ha vuelto arrastrándose al gueto, a sus despreciados compatriotas migrantes. En su ser mítico se ha vuelto la figura "fronteriza" de un masivo desplazamiento histórico (la migración poscolonial) que no es sólo una realidad "transicional" sino también un fenómeno "traduccional". La cuestión, en términos de Jameson, es que "la invención narrativa [...] en razón de su mera implausibilidad se vuelve la figura de una praxis (cultural) posible más amplia" (pág. 369).

Pues Chamcha se encuentra, literalmente, entre-medio [*in-between*] de dos condiciones fronterizas. Por un lado está su casera Hind, que defiende la causa del pluralismo gastronómico, devorando los platos especiados de Kashmir y las salsas al yogurt de Lucknow, hasta transformarse en una ancha masa de tierra del subcontinente "porque la comida atraviesa todas las fronteras que conozcas".[18] Al otro lado de Chamcha se ubica su casero Sufyan, el secular metropolitano "colonial" que comprende el destino del migrante en la oposición clásica entre Lucrecio y Ovidio. Traducido, por Sufyan, para la guía existencial de migrantes poscoloniales, el problema consiste en si el cruce de las fronteras culturales permite liberarse de la esencia del yo (Lucrecio), o si, como la cera, la migración sólo cambia la superficie del alma, preservando la identidad bajo sus formas proteicas (Ovidio).

Esta liminaridad de la experiencia migrante no es menos un fenómeno transicional que traduccional; no tiene resolución porque las dos condiciones son cumplidas en forma ambivalente en la "supervivencia" de la vida migrante. Al vivir en los intersticios de Lucrecio y Ovidio, capturado entre-

medio de un atavismo "nativista", o hasta nacionalista, y una asimilación metropolitana poscolonial, el tema de la diferencia cultural se vuelve un problema que Walter Benjamin ha descripto como la irresolución, o liminaridad, de la "traducción", el *elemento de resistencia* en el proceso de transformación, "ese elemento en una traducción que no se presta a la traducción".[19] Este espacio de la traducción de la diferencia cultural *en los intersticios* está imbuido de esa temporalidad benjaminiana del presente que vuelve gráfico un momento de transición, no meramente el *continuum* de la historia; es una extraña quietud que define al presente en el que la misma *escritura* de la transformación histórica se hace siniestramente visible. La cultura migrante del "inter-medio", la posición minoritaria, dramatiza la actividad de la intraducibilidad de la cultura, y al hacerlo, traslada la cuestión de la apropiación de la cultura más allá del sueño asimilacionista, o la pesadilla racista, de una "plena transmisión de temática",[20] hacia un enfrentamiento con el proceso ambivalente de escisión e hibridez que marca la identificación con la diferencia cultural. El Dios de los migrantes, en *Los versos satánicos,* habla inequívocamente sobre este punto, aunque por supuesto se muestra totalmente equívoco entre la pureza y el peligro:

> [La pregunta sobre] si Nosotros seremos un ser multiforme, plural, representante de la unión-por-hibridación de opuestos tales como Oopar y Neechay, o bien si Nosotros seremos un ser puro, desnudo, extremo, no será respondida aquí.[21]

La indeterminación de la identidad diaspórica "[*que*] *no será resuelta aquí*", es la causa secular, social, de lo que ha sido ampliamente representado como la "blasfemia" del libro. La hibridez es herejía. La acusación fundamentalista no se ha centrado tanto en la mala interpretación del Corán como en la ofensa de "nombrar inapropiadamente" [*misnaming*] al Islam: Mahoma referido como Mahound; las prostitutas llamadas como las esposas del Profeta. La queja formal de los fundamentalistas es que la transposición de estos nombres sagrados a espacios profanos (burdeles o novelas de realismo mágico) no es simplemente sacrílega sino destructiva del cemento mismo de la comunidad. Violar el sistema de nominación es hacer contingente e indeterminado lo que Alisdair Macintyre, en su ensayo sobre "Tradición y traducción", ha descripto como "nombrar *para:* las instituciones de la nominación, como expresión y encarnación del punto de vista compartido de la comunidad, sus tradiciones de creencia y búsqueda".[22] El conflicto de culturas y comunidad alrededor de *Los versos satánicos* ha sido representado principalmente en términos espaciales y polaridades geopolíticas binarias: fundamentalistas islámicos versus modernistas literarios occidentales, la querella de antiguos (adscriptivos) migrantes contra modernos (irónicos) metropolitanos. Esto oscurece la angustia

de la irresoluble cultura fronteriza de la hibridez que articula sus problemas de identificación y su estética diaspórica en una temporalidad disyuntiva siniestra que es, a la vez, el *tiempo* del desplazamiento cultural y el *espacio* de lo "intraducible".

Blasfemar no es simplemente manchar la inefabilidad del nombre sagrado. "[...] La blasfemia no queda confinada de ningún modo a los capítulos islámicos", escribe Sara Suleri en su excelente lectura de *Los versos satánicos*. "[Un] deseo poscolonial de desarraigo, emblematizado por el protagonista, Salad in Chamcha, está representado igualmente como herejía cultural. Actos de ruptura histórica o cultural se vuelven esos momentos blasfemos que proliferan en el relato [...]. "[23] La blasfemia va más allá de la ruptura de la tradición y remplaza sus reclamos de pureza y origen con una poética de la reubicación y la reinscripción. Rushdie repetidamente usa la palabra "blasfemia" en los pasajes sobre migrantes del libro para indicar una forma teatral de la puesta en escena de identidades transgenéricas y transculturales. La blasfemia no es meramente una representación inapropiada de lo sagrado por lo secular; es un momento en que la temática del contenido de una tradición cultural esta siendo abrumada, o alienada, en el acto de la traducción. En la autenticidad o continuidad afirmada de la tradición, la blasfemia "secular" libera una temporalidad que revela las contingencias, y hasta las inconmensurabilidades, implicadas en el proceso de la transformación social.

Mi descripción teórica de la blasfemia como un acto transgresivo de traducción cultural es corroborada por la lectura que hace Yunus Samad de la blasfemia en el contexto del hecho real de la fatwah.[24] Lo que constituye el crimen es el *medio* que usa Rushdie para reinterpretar el Corán. En el mundo musulmán, afirma Samad, la poesía es el medio tradicional de censura. Dándole a su narrativa revisionista el formato de la novela (en gran medida desconocido para la literatura islámica tradicional) Rushdie viola la licencia poética permitida a los críticos del régimen islámico. En palabras de Samad, "el verdadero crimen de Salman Rushdie, a ojos del clero, fue que habló de la historia islámica temprana en forma crítica, imaginativa e irreverente pero con profunda visión histórica". Podría decirse, creo, que lejos de malinterpretar simplemente el Corán, el pecado de Rushdie estuvo en abrir un espacio de cuestionamiento discursivo que coloca la autoridad del Corán dentro de una perspectiva de relativismo histórico y cultural. No se trata de que el "contenido" del Corán sea atacado directamente; más bien, revelando otras posiciones y posibilidades enunciatorias dentro del marco de la lectura coránica, Rushdie realiza la subversión de su autenticidad mediante el acto de la traducción cultural: reubica la "intencionalidad" del Corán repitiendo y reinscribiéndola en el formato de la novela de migraciones y diásporas culturales de posguerra.

La transposición de la vida de Mahoma a la teatralidad melodramática

de una película popular de Bombay, *The Message*, resulta en una forma híbrida (la "teológica"[25]) dirigida a públicos inmigrantes occidentales. La blasfemia, aquí, es el deslizamiento entre-medio de la pretendida fábula moral y su desplazamiento a las oscuras figuraciones sintomáticas del "trabajo del sueño" de la fantasía cinemática. En el psicodrama racista que gira alrededor de Chamcha, el hombre chivo satánico, la "blasfemia" representa las proyecciones fóbicas que alimentan los grandes miedos sociales, cruzan las fronteras, evaden los controles normales, y vagan sueltas por la ciudad transformando la diferencia en demonismo. El fantasma social del racismo, movido por el rumor, se vuelve políticamente creíble y estratégicamente negociable: "Los sacerdotes se entrometen, agregando otro elemento inestable a la mezcla: el nexo entre la palabra *negro* y el pecado *blasfemia*".[26] Así como el elemento inestable (el intersticio) permite la vinculación negro/blasfemia, así revela, una vez más, que el "presente" de la traducción puede no ser una transición suave, una continuidad consensual, sino la configuración de la reescritura disyuntiva de la experiencia transcultural migrante.

Si la hibridez es herejía, entonces blasfemar es soñar. Soñar no con el pasado o el presente, no con el presente continuo; no es el sueño nostálgico de la tradición, ni el sueño utópico del progreso moderno: es el sueño de la traducción como "supervivencia", como traduce Derrida el "tiempo" del concepto benjaminiano de la sobrevida de la traducción, como *sur-vivre*, el acto de vivir en las fronteras. Rushdie traduce esto en el sueño migrante de la supervivencia: un intersticio *iniciador;* una condición de hibridez que confiere poder: una emergencia que vuelve el "retorno" una reinscripción o redescripción; una iteración que no es postergada, sino irónica e insurgente. Pues la supervivencia del migrante depende, como lo dice Rushdie, de descubrir "cómo entra lo nuevo al mundo". La intención es hacer las vinculaciones a través de los elementos inestables de la literatura y la vida (la peligrosa cita con lo "intraducible") antes que llegar a nombres ya hechos.

Lo "nuevo" del discurso migrante o minoritario tiene que ser descubierto *in medias res:* una novedad que no es parte de la división "progresista" entre pasado y presente, o lo arcaico y lo moderno, ni es una "novedad" que pueda ser contenida en la mímesis de "original y copia". En ambos casos, la imagen de lo nuevo es icónica antes que enunciatoria: en ambos casos, la diferencia temporal está representada como distancia epistemológica o mimética a partir de una fuente original. La novedad de la traducción cultural es parecida a lo que Walter Benjamin describe como la "extranjería de los lenguajes", ese problema de la representación inherente a la representación misma. Si Paul de Man se concentró en la "metonimia" de la traducción, yo quiero poner en primer plano la "extranjería" de la traducción cultural.

Con el concepto de "extranjería" Benjamin se acerca más que nunca a describir la performatividad de la traducción como una puesta en escena de la diferencia cultural. La argumentación comienza con la sugerencia de que aunque *Brot y pain* se refieren al mismo objeto, el *pan,* sus *modos de significación* discursivos y culturales están en conflicto entre sí, y luchan por excluirse uno al otro. La complementariedad del lenguaje como comunicación debe ser comprendida como emergente del estado constante de cuestionamiento y flujo causado por los sistemas diferenciales de significacion social y cultural. Este proceso de complementariedad como suplemento agonístico es la semilla de lo "intraducible", el elemento extranjero en medio de la performance de la traducción cultural. Y es esta semilla la que se transforma en la famosa y demasiado citada analogía en el ensayo de Benjamin: a diferencia del original donde fruto y cáscara forman una cierta unidad, en el acto de traducción el contenido o tema es desprendido, abrumado y alienado por la forma de la significación, como un manto regio con amplios pliegues.

A diferencia de Derrida y de De Man, me interesa menos la fragmentación metonímica del "original". Me importa más el elemento "extranjero" que revela lo intersticial; que insiste en la superfluidad textil de los pliegues y las arrugas, y se vuelve el "elemento inestable de vínculo", la temporalidad indeterminada del inter-medio, que debe ser empleada para crear las condiciones a través de las cuales "lo nuevo llegue al mundo". El elemento extranjero "destruye las estructuras originales de referencia y también de comunicación del sentido"[27] no simplemente negando sino negociando la disyunción en la que sucesivas temporalidades culturales son "preservadas en el trabajo de la historia y al *mismo tiempo* canceladas. [...] El fruto alimenticio de lo comprendido históricamente contiene al tiempo como una semilla preciosa pero sin sabor".[28] Y a través de esta dialéctica negación-como-negociación cultural, esta escisión de cáscara y fruto mediante la *agencia* de la extranjeridad, el propósito es, como lo dice Rudolf Pannwitz, no "convertir el hindi, el griego y el inglés en alemán [sino] convertir el alemán en hindi, griego, inglés".[29]

La traducción es la naturaleza performativa de la comunicación cultural. Es lenguaje *in actu* (enunciación, posicionalidad) antes que lenguaje *in situ (énoncé* o proposicionalidad).[30] Y el signo de la traducción continuamente dice, o "anuncia", los diferentes tiempos y espacios entre la autoridad cultural y sus prácticas performativas.[31] El "tiempo" de la traducción consiste en ese *movimiento* de sentido, el principio y práctica de una comunicación que, en palabras de De Man, "pone al original en movimiento para descanonizarlo, dándole el movimiento de la fragmentación, un deambular de errancia, una especie de exilio permanente".[32]

Chamcha es el signo discriminatorio de una cultura británica performativa y proyectiva de la raza y el racismo: "Inmigrante ilegal, rey fuera de la

ley, inmundo criminal o héroe de la raza".[33] Desde algún punto entre Ovidio y Lucrecio, o entre los pluralismos gastronómico y demográfico, confunde las atribuciones nativistas y supremacistas de las identidades nacionales (nacionalistas). Este movimiento migrante de las identificaciones sociales lleva a la más devastadora parodia de la Gran Bretaña de Maggie Torture.

La venganza del híbrido migrante tiene lugar en la secuencia del Club de la Cera Caliente,[34] llamado así, sin duda, por la traducción que hace Sufyan de la metáfora ovidiana de la cera para la inmutabilidad del alma migrante. Si Gibreel Farishta, avanzado el libro, transforma a Londres en un país tropical, con "mayor definición moral, la institución de una siesta nacional, desarrollo de normas de conducta vívidas y expansivas",[35] entonces es el DJ, bromeando con Pinkwalla, quien pone en escena la venganza de la historia negra en las prácticas culturales expresivistas de brindar, rapear y raspar los discos. En una escena que funde a Madame Tussaud con Led Zeppelin, las sepulcrales figuras de cera de una extirpada historia negra emergen para bailar entre los migrantes del presente en una contramascarada poscolonial de la historia recuperada y reinscripta. La cerúlea Maggie Torture es condenada a la fundición, acompañada por los cantos baldwinianos de "esta vez el fuego". Y de pronto, en este ritual de la traducción, Saladin Chamcha, el hombre chivo satánico, es historizado una vez más en el movimiento de una historia migrante, un mundo metropolitano "que se vuelve minoría".

La traducción cultural desacraliza los supuestos transparentes de la supremacía cultural, y en ese acto mismo exige una especificidad contextual, una diferenciación histórica *dentro* de las posiciones minoritarias. Si la imagen pública del caso Rushdie se ha empantanado en la correcta indignación de Magus y Mullah, es porque su re-citación dentro de un discurso público feminista y antifundamentalista ha recibido poca atención. Los debates e iniciativas políticas más productivos, en el período post *fatwah*, han surgido de grupos de mujeres como Women Against Fundamentalism y Southall Black Sisters[36] en Gran Bretaña. Se han preocupado menos por la política de la textualidad y el terrorismo internacional, y más por demostrar que el problema secular y global está siniestramente en casa, en Gran Bretaña: en las políticas del gobierno local y las relaciones raciales en la industria; en la "racialización de la religión" en la Gran Bretaña multicultural; en la imposición de la homogeneidad a poblaciones "minoritarias" en nombre de la diversidad cultural y el pluralismo.

Las feministas no han fetichizado el famoso bautismo de las prostitutas con los nombres de las esposas de Mahoma: más bien han llamado la atención sobre la violencia politizada en el burdel y el dormitorio, presentando demandas para el establecimiento de refugios para mujeres de las minorías obligadas al matrimonio. Su respuesta al caso Rushdie revela lo

que ellas describen como "las influencias *contradictorias* de políticas feministas y multiculturalistas adoptadas por el Estado local (principalmente en concejos con mayoría laborista)".[37] A partir de esas identificaciones ambivalentes y antagónicas de clase, género, generación y tradición, el movimiento feminista británico de la década de 1990 ha redefinido su agenda. La cuestión irlandesa, *post fatwah,* ha sido reformulada asimismo como un problema *poscolonial* de la "racialización de la religión". La crítica del fundamentalismo patriarcal y su regulación del género y el deseo sexual se ha vuelto un problema primordial para las culturas minoritarias. Los artistas de las minorías han cuestionado el heterosexismo que regula las comunidades tradicionales de base unifamiliar, haciendo restrictivas y represivas las relaciones gay y lesbianas. Tal es el movimiento trópico de la traducción cultural, cuando Rushdie espectacularmente rebautiza a Londres [London], en su iteración indopakistaní, como "Ellowen Deeowen".

III. ASUNTOS DE LA COMUNIDAD

¿Las "investisiones libidinales de tipo más narrativo"[38] pueden producir un discurso representativo de las minorías? En otras palabras *(pace* Jameson), ¿cómo se significaría la agencia colectiva en grupos que no tienen la historia y la conceptualidad "organicista" del discurso de "clase"? "Volverse minoría", nos recuerdan Abdul Janmohamed y David Lloyd, "no es una cuestión de esencia [...] sino una cuestión de posición subjetiva". Esa posición articula "prácticas alternativas y valores que están encastrados en el trabajo, a menudo dañado, fragmentario, impedido y obstruido de las minorías";[39] y habiendo sido "obligado a una posición de sujeto negativa y genérica, el individuo oprimido la transforma en una posición colectiva positiva".[40] Estos valores fragmentados y parcialmente obstruidos del discurso de la minoría son a la vez continuos y discontinuos con el marxismo, de acuerdo con Cornel West. Este autor propone un materialismo genealógico como un modo de cuestionar una" lógica racial psicosexual".[41] Representa una lógica de vida que corta al través la vida cotidiana de diferentes formas ideológicas: raza, religión, patriarcado, homofobia; revela, y cuestiona, los mecanismos por los cuales las autoimágenes y las autoidentidades se forman en el campo de los estilos culturales, los ideales estéticos y las sensibilidades psicosexuales. Ambas rendiciones de cuentas de las posiciones minoritarias de raza y género ponen en escena la forma simbólica de la autoidentificación representada mediante la fragmentación y la oclusión de la soberanía del yo. La solidaridad afiliativa se forma mediante las articulaciones ambivalentes del campo de la estética, de lo fantasmático, de lo económico y del cuerpo político: una temporalidad de construcción y contradicción social que es iterativa e intersticial:

una "intersubjetividad" insurgente que es interdisciplinaria; un cotidiano que interroga la contemporaneidad sincrónica de la modernidad.

Es demasiado fácil ver los discursos de la minoría como síntomas de la condición posmoderna. La afirmación de Jameson de que en ausencia de una genuina conciencia de clase "las muy vivaces luchas sociales del presente período son en gran medida dispersas y anárquicas" (pág. 349) no registra lo suficiente los desplazamientos antagónicos que inician los discursos minoritarios, a través, o en contra, de la dialéctica de las identidades de clase. Buscar un "saludable" holismo sociológico y realismo filosófico (pág. 323) como los deriva Jameson de Georg Lukács, difícilmente sería apropiado para estas apasionadas y parciales *condiciones de emergencia comunitaria* que son una parte integral de las condiciones temporales e históricas de la crítica poscolonial.

"No es tanto la oposición Estado-sociedad civil sino más bien la oposición capital-comunidad la que parece ser la gran contradicción no superada en la filosofía social occidental". [42] Desde esta perspectiva, Partha Chatterjee, el estudioso indio subalterno, retorna a Hegel (crucial tanto para Lukács como para Jameson) para afirmar que la idea de comunidad articula una temporalidad cultural de contingencia e indeterminación en el corazón del discurso de la sociedad civil. Esta lectura "minoritaria" está construida sobre la presencia parcial y obstruida de la idea de comunidad que ronda o duplica el concepto de sociedad civil, llevando "una vida subterránea, potencialmente subversiva dentro de ella porque se niega a marcharse".[43] Como categoría, la comunidad permite una división entre lo privado y lo público, lo civil y lo familiar; pero como discurso performativo pone en práctica la imposibilidad de trazar una línea objetiva entre ambas. La agencia del concepto de comunidad "se infiltra por los intersticios de la estructura, objetivamente construida y contractualmente reglamentada, de la sociedad civil", [44] de las relaciones de clase y las identidades nacionales. La comunidad perturba la gran narrativa globalizante del capital, desplaza el énfasis sobre la producción en la colectividad "clasista" e interrumpe la homogeneidad de la comunidad imaginada de la nación. La narrativa de la comunidad sustancializa la diferencia cultural y constituye una forma "escindida-y-doble" de la identificación grupal que Chatterjee ilustra mediante una contradicción específicamente "anticolonialista" de la esfera pública. El colonizado se niega a aceptar la participación en la sociedad civil de los sujetos; en consecuencia crea un dominio cultural "marcado por las distinciones de lo material y lo espiritual, lo externo y lo interno". [45]

Me interesa menos la aporía conceptual de la contradicción comunidad-capital que la genealogía de la idea de comunidad como un discurso "minoritario" en sí mismo; como la "minorización" de la idea de sociedad, en la práctica de las políticas de la cultura. La comunidad es el suplemento antagónico de la modernidad; en el espacio metropolitano es el te-

rritorio de la minoría, que amenaza los reclamos de la urbanidad; en el mundo transnacional se vuelve el problema de fronteras del diaspórico, el migrante, el refugiado. Las divisiones binarias del espacio social descuidan la profunda disyunción temporal (el tiempo y el espacio traduccional) a través del cual las comunidades minoritarias negocian sus identificaciones colectivas. Pues lo que está en juego en el discurso de las minorías es la creación de agencia mediante posiciones inconmensurables (no simplemente múltiples). ¿Hay una poética de la comunidad "intersticial"? ¿Cómo se nombra y escribe su agencia?

En ningún otro lugar de la poesía poscolonial he encontrado el concepto del derecho a significar evocado más profundamente que en el poema de Derek Walcott sobre la colonización del Caribe como la posesión de un espacio mediante el poder del nombrar.[46] El lenguaje corriente desarrolla una autoridad aurática, una máscara imperial; pero, en una performance de reinscripción específica mente poscolonial, el enfoque se desplaza desde el nominalismo del imperialismo hasta la emergencia de otro signo de agencia e identidad. Significa el destino de la cultura como un sitio, no simplemente de subversión y transgresión, sino un sitio que prefigura una especie de solidaridad entre etnicidades que se encuentran en la cita de la historia colonial.

Mi raza empezó como empezó el mar,
sin nombres y sin horizonte,
con guijarros bajo mi lengua
con una fijación diferente en las estrellas.

[...]

¿Nos hemos fundido dentro del espejo
dejando nuestras almas afuera?
El orífice de Benarés,
el picapedrero de Cantón
el herrero de bronce de Benin.

Un águila marina grita desde la roca,
y mi raza empezó como el águila pescadora
con ese grito,
esa terrible vocal,
¡ese Yo! [*I*]

[...] este bastón
para trazar nuestros nombres en la arena
que el mar vuelve a borrar, ante nuestra indiferencia.

II

Y cuando nombraron a estas bahías
bahías
¿fue nostalgia o ironía?

[...]

¿Dónde estaban las cortes de Castilla?
Las columnatas de Versailles
suplantadas por palmitos
con crestas corintias
rebajando diminutivos,
entonces, pequeño Versailles
significa planos para un chiquero,
nombres para las manzanas agrias
y uvas verdes
de su exilio.

[...] Siendo hombres no podrían vivir
si antes no presumían
el derecho de todo a ser un nombre.
El africano asintió,
repitió y los cambió.

Escuchen, hijos míos, digan:
moubain: la ciruela de la montaña,
cerise: la cereza silvestre,
baie-la: la bahía,
con las frescas voces verdes
una vez fueron ellas mismas
en el modo en que el viento tuerce
nuestras inflexiones naturales.

Estas palmas son más grandes que Versailles,
pues no las hizo el hombre,
sus columnas caídas mayores que Castilla,
no las deshizo el hombre
salvo el gusano que no usa yelmo,
pero fue siempre el emperador.

Hay dos mitos de la historia en este poema, cada uno de ellos relacionado con versiones opuestas del lugar de la identidad en el proceso del conocimiento cultural. Está el proceso pedagógico del nombramiento imperialista:

y mi raza empezó como el águila pescadora
con ese grito
esa terrible vocal,
¡ese YO! [*I*]

¿Dónde se encuentra el sujeto poscolonial?

Con esa *terrible vocal, ese Yo* [*I*], Walcott abre el presente disyuntivo de la escritura que hace el poema de su propia historia. El Yo [*I*] como vocal, como la arbitrariedad del significante, es el *signo* de la diferencia intersticial a través de la cual se construye la identidad del sentido. El "Yo" [*I*] como pronominal, como la confesión del sujeto colonial esclavizado, es la repetición de la agencia simbólica de la historia, trazando su nombre en las arenas móviles, constituyendo una comunidad migrante poscolonial indiferenciada: hindú, chino, africano. Con este doble "Yo" [I] disyuntivo Walcott escribe una historia de diferencia cultural que contempla la producción de la diferencia como la definición política social del presente histórico. Las diferencias culturales deben ser entendidas en tanto constituyen identidades (contingentemente, indeterminadamente) inter-medias a la repetición de la vocal Yo [*I*] (que siempre puede ser reinscripta y reubicada) y la restitución del sujeto Yo [*I*]. Leído así, inter-medio al Yo [*I*]-como-símbolo y al Yo [*I*]-como-signo, las articulaciones de la diferencia (raza, historia, género) nunca son singulares o binarias. Los reclamos de identidad son nominativos o normativos, en un fugaz momento preliminar; nunca son nombres cuando son culturalmente productivos o históricamente progresistas. Como la vocal misma, las formas de la identidad social deben ser capaces de aparecer en-y-como la diferencia de otro y de convertir el derecho a significar en un acto de traducción cultural.

Pomme arac
otaheite manzana,
pomme cythère,
pomme granate,
moubain,
z'ananas
el yelmo azteca
del ananá,
pomme,
me olvidé
qué pomme para
papa irlandesa,
cense,
la cereza,
z'aman

Siendo hombres, no podían vivir
si antes no presumían
el derecho de todo a ser un nombre.

Opuesto a esto está la aquiescencia africana que, al repetir la lección de los amos, cambiaba sus inflexiones:

moubain: la ciruela de la montaña
cerise: la cereza silvestre
baie-la: la bahía
con las frescas voces verdes
una vez fueron ellas mismas [...].

La intención de Walcott no es oponer la pedagogía del nombrar imperialista a la apropiación inflexional de la voz nativa. Propone ir más allá de esos binarismos del poder para reorganizar nuestro sentimiento del proceso de identificación en las negociaciones de la política cultural. Pone en escena el *derecho a significar* de los esclavos, no simplemente negando al imperialista el "derecho de todo a ser un nombre" sino cuestionando la subjetividad masculina y autoritativa producida en el proceso de colonización: *siendo hombres no podían vivir/si antes no presumían/el derecho de todo a ser un nombre.* ¿Qué es "hombre" como un efecto de, como sujeto a, el signo (el nombre) de un discurso colonizante? A este fin, Walcott formula el problema de "empezar" fuera de la cuestión de los "orígenes", más allá de ese campo perspectivístico de visión *(la mente dividida en dos por el horizonte)* que constituye la conciencia humana en el espejo de la naturaleza, como famosamente la ha descripto Richard Rorty.[47]

La historia de Walcott empieza en otra parte. Nos lleva a ese momento de indecidibilidad o incondicionalidad que constituye la ambivalencia de la modernidad en tanto ejecuta sus juicios críticos, o busca justificación para sus hechos sociales.[48] Contra el "derecho" posesivo y coercitivo del nombre occidental, Walcott pone un modo diferente de habla poscolonial; un tiempo histórico contemplado en el discurso del esclavizado o el contratado en régimen de servidumbre. La indecidibilidad a partir de la cual Walcott construye su narrativa abre su poema al "presente" histórico que Walter Benjamin describe como un "presente que no es una transición, sino en el cual el tiempo se inmoviliza y se ha detenido". [49] *Pues esta idea define el presente en el que la historia está siendo escrita.* Desde este espacio discursivo de lucha, desde la violencia de la letra y el terror de lo intemporal, se negocia la agencia del orífice de Benarés, el herrero de bronce de Benin, el picapedrero cantonés. Es una agencia colectiva que es, a la vez, pronominal y posnominalista.

almendras de mar
por el crujiente
estallido marino
au bord de la ouvrière.
Vuelve a mí,
lenguaje mío.
Vuelve,
cacao,
grigri,
solitaire [...].[50]

Richard Rorty sugiere que "la solidaridad tiene que ser construida a partir de piezas pequeñas, más que encontrarse ya hecha esperando, en la forma de una lengua primordial que todos reconocemos al oírla".[51] En el espíritu de esa solidaridad, el llamado de Walcott al lenguaje cumple una función simbólica. Mientras el poema se desliza entre los pequeños actos del nombrar a la naturaleza y la performance más amplia de una lengua comunal, su ritmo registra la "extranjeridad" de la memoria cultural. Al olvidar el nombre propio, en cada retorno del lenguaje (su "vuelta") la temporalidad disyuntiva de la traducción revela las diferencias íntimas que yacen entre genealogías y geografías. Es un tiempo y espacio intersticial que he descripto en formas variadas, a lo largo de este capítulo, como viviendo "en medio de lo incomprensible", o habitando con Sufyan en el café Shandaar, en las fronteras entre Ovidio y Lucrecio, entre-medio de Oopar (encima) y Neechay (abajo). La *intermediación* de la historia formula el futuro, una vez más, como una cuestión abierta. Proporciona una agencia de iniciación que le permite a uno poseer una vez más y como nuevos (como en el movimiento del poema de Walcott) los signos de la supervivencia, el terreno de otras historias, la hibridez de culturas. El acto de la traducción cultural trabaja a través de "los continuos de transformación" para producir un sentido de la pertenencia a la cultura:

generaciones que se van,
generaciones que se fueron,
moi c'est gens Ste. Lucie
C'est la moi sorti:
es ahí que nací.[52]

Y a partir de los pequeños trozos del poema, sus idas y vueltas, asciende la gran historia de las lenguas y los paisajes de la migración y la diáspora.

NOTAS

1. Dos ejemplos recientes. En el magistral *Culture and Imperialism* de Edward Said (Londres, Chatto & Windus), *El corazón de las tinieblas* es la novela que invita a más comentarios e interpretaciones. Sirve como recurso para muchos de los argumentos centrales del libro. En las primeras exposiciones de Said del complejo recorrido y consolidación de la idea imperial como ideología, *El corazón de las tinieblas* figura en forma prominente. En las más recientes perspectivas poscoloniales que se ocupan de la resistencia y la oposición, Said demuestra la "angustia de la influencia" generada por la novela sobre las ficciones anticolonialistas de Ngugi wâ Thiongô, *The River between* y de Tayeb Salih, *Season of Migration to the North*. En su excelente estudio *The Rethoric of English India* Sara Suleri hace una lectura contrapuntística de *El corazón de las tinieblas* y de *A Bend in the River* de V. S. Naipaul.

2. J. Conrad, *Heart of Darkness and Other Tales*, compilado con una introducción por Cedric Watts, Oxford, World's Classics, 1990, pág. 138.

3. *Ibid.*, pág. 140.

4. T. Morrison, *Playing in the Dark*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

5. W. Harris, *Tradition, the Writer, and Society*, New Beacon, 1973, págs. 60-3.

6. J. Conrad, *Heart of Darkness, op. cit.*, pág. 252.

7. C. Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, pág. 51.

8. S. Weber, *Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 161.

9. F. Jameson, *Postmodernism Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991. Todas las citas son de la conclusión, "Secondary Elaborations", págs. 297-418, y en lo sucesivo se mencionan en el texto los números de páginas.

10. *Ibid.*, págs. 1-54.

11. G. Gómez Peña, "The new world (b)order", *Third Text*, vol. 21, invierno de 1992-1993, pág. 74.

12. He descripto el relato de esa temporalidad como un "pasado proyectivo" en una lectura de *Beloved* de Toni Morrison. Véase capítulo 12.

13. J. Forrester, "Dead on Time", en *The Seduction of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pág. 206.

14. J. Butler, "Decking out: performing identities", en Diana Fuss (comp.), *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*, Nueva York, Routledge, 1991, pág. 17.

15. Véase una argumentación que podría considerarse una respuesta a la mía en F. Jameson, "Modernism and imperialism", en *Nationalism, Colonialism and Literature*, introducción por Seamus Deane, A Field Day Company Book, Minneapolis, Minnesota University Press, 1990, pág. 53.

16. Aunque Jameson insiste en que la angustia y la alienación no forman parte de la fenomenología posmoderna, yo diría que la apelación a afectos de disyunción, desorientación y duplicación, especialmente en el contexto de conocimientos y prácticas "emergentes", no puede ser encarado sin temor y temblor. También he

afirmado antes, brevemente, que la angustia es una interpelación pedagógica; tema que ampliaré en el libro en el que trabajo actualmente, *The Measure of Dwelling.*

17. S. Rushdie, *The Satanic Verses,* Londres, Viking, 1988, pág. 261.

18. *Ibid.,* pág. 75.

19. W. Benjamin, *Illuminations,* trad. H. Zohn, Nueva York, Shocken Books, 1968, pág. 75.

20. *Ibid.,* pág. 75.

21. S. Rushdie, *Satanic Verses, op. cit.,* pág. 319.

22. A. Macintyre, *Whose Justice? Which Rationality?,* Londres, Duckworth, 1988, pág. 378.

23. Sara Suleri, *The Rhetoric of English India,* Chicago, Chicago University Press, 1992, pág. 192.

24. Y. Samad, "Book burning and race relations: political mobilisation of Bradford Muslims", *New Community,* vol. 18, N° 4, 1991, págs. 507-29. Mi exposición de este párrafo es una paráfrasis de la argumentación e investigación de Samad.

25. S. Rushdie, *Satanic Verses, op. cit.,* pág. 272.

26. *Ibid.,* pág. 288.

27. Véase el brillante ensayo de R. Gasché sobre la teoría del lenguaje de Benjamin: "The saturnine vision and the question of difference: Reflections on Walter Benjamin's theory of languaje", *Studies in 20th Century Literature,* vol 11, N° 1, otoño de 1986..

28. W. Benjamin, *Illuminations, op. cit.,* pág. 263.

29. R. Pannwitz, en Benjamin, *Illuminations, op. cit.,* pág. 80.

30. Gasché, "The saturnine vision", *op. cit.,* pág. 92.

31. David Lodge describe esta forma disyuntiva de interacción cultural como "traducción refractiva, no equivalente", en su lectura de la emergencia de un canon nacional irlandés "menor", Véase D. Lloyd, *Nationalism and Minor Literature,* Berkeley y Londres, University of California Press, 1987, págs. 110-11.

32. P. de Man, *The Resistance to Theory,* Minneapolis, Minnesota University Press, 1986, pág. 92.

33. S. Rushdie, *Satanic Verses, op. cit.,* pág. 288.

34. *Ibid.,* págs. 291-3.

35. *Ibid.,* pág. 354.

36. Véase G. Sahgal, "Fundamentalism and the multiculturalist fallacy", en *Against the Grain, A Celebration of Survival and Struggle,* Middlesex, Southall Black Sisters, 1990.

37. *Women Against Fundamentalism Newsletter,* N° 4.

38. F. Jameson, *Postmodernism, op. cit.,* pág. 357.

39 A. Janmohamed y D. Lloyd (comps.), *The Nature and Context of Minority Discourse,* Nueva York y Londres, Oxford University Press, 1990, pág. 8.

40. *Ibid.,* pág. 10.

41. C. West, "Race and social theory", en M. Davis *et al.* (comps.), *The Year Left* 2: *Towards a Rainbow Socialism,* Londres, Verso, 1987, págs. 85-90.

42. P. Chatterjee, "A response to Taylor's 'Modes of civil society'", *Public Culture,* otoño de 1990, Princeton University Press, pág. 130.

43. *Ibid.,* pág. 130.

44. *Ibid.*, pág. 127.

45. *Ibid.*, pág. 131.

46. D. Walcott, "Names", en *Collected Poems* 1948-1984, Londres, Faber, 1992, págs. 305-8.

47. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

48. Véase un desarrollo extenso de este punto en J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990.

49. W. Benjamin, "Theses on the philosophy of history", en *Illuminations* (comp.) con una introducción por Hannah Arendt, trad. H. Zohn, Londres, Jonathan Cape, 1970.

50. D. Walcott, "Sainte Lucie", en *Collected Poems* 1948-1984, *op. cit.*, pág. 310

51. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, págs. 190-1.

52. *Ibid.*, pág. 314.

CONCLUSION

"RAZA", TIEMPO Y LA REVISIÓN DE LA MODERNIDAD

"¡Negro sucio!" O simplemente: "Mira, ¡un Negro!"

FRANTZ FANON
"El hecho de la negritud"

I

Cada vez que son pronunciadas estas palabras, en la furia o el odio, ya se dirijan al judío en el *estaminet* en Amberes, o al palestina en la Franja occidental, o al estudiante zaireano que se gana una pobre subsistencia vendiendo falsos fetiches en la *rive gauche;* ya se refieran al cuerpo de mujer o al del hombre mestizo; ya sean pronunciadas cuasi oficialmente en Sudáfrica o prohibidas oficialmente en Londres o Nueva York, pero inscriptas de todos modos en la severa puesta en escena de la estadística de resultados educacionales y de crimen, violaciones de visa, irregularidades de inmigración; cada vez que no se pronuncian las palabras "¡Negro sucio!" o "Mira, ¡un Negro!", pero se las puede ver en una mirada, u oír en el solecismo de un silencio; cada vez y dondequiera que yo esté y oigo a un racista, o veo su mirada, recuerdo el evocador ensayo de Fanon "El hecho de la negritud" y su inolvidable comienzo.[1]

Quiero empezar volviendo a ese ensayo, para explorar sólo una escena en su notable disposición, la actuación fenomenológica de Fanon sobre lo que significa ser *no sólo un negro* sino miembro de los marginalizados, los desplazados, los diaspóricos. Estar entre aquellos cuya mera presencia es "pasada por alto" (en el doble sentido de la vigilancia social y la renegación [*disavowal*] psíquica) y al mismo tiempo, sobredeterminada: psíquicamente proyectada, hecha estereotípica y sintomática. Pese a su ubicación muy específica (un martiniqueño sometido a la mirada racista en una calle de Lyon) afirmo una generalidad para la argumentación de Fanon porque habla no simplemente de la historicidad del hombre negro, sino que escri-

be en "El hecho de la negritud" sobre la temporalidad de la modernidad dentro de la cual la figura de lo "humano" llega a ser *autorizada*. Es la temporalidad de emergencia de Fanon (su sentimiento del *retraso del hombre negro)* lo que vuelve la cuestión de la ontología no solamente inapropiada para el hombre negro, sino de algún modo *imposible* para la comprensión misma de la humanidad en el mundo de la modernidad:

> *Llegas demasiado tarde, demasiado tarde, siempre habrá un mundo, un mundo blanco entre tú* y *nosotros.* (Las bastardillas son mías.)

Es la oposición a la ontología de ese mundo blanco (a sus supuestas formas jerárquicas de racionalidad y universalidad) la que Fanon convierte en una performance que es iterativa e interrogativa, una repetición que es iniciatoria y propone una historia diferencial que no retornará al poder de lo Mismo. Entre *tú y nosotros* Fanon abre un espacio enunciativo que no se limita a contradecir las ideas metafísicas de progreso o racismo o racionalidad; las distancia "repitiendo" estas ideas, las hace siniestras desplazándolas en una cantidad de ubicaciones culturalmente contradictorias y discursivamente alejadas.

Lo que muestra Fanon es la liminaridad de esas ideas, su margen etnocéntrico, revelando la *historicidad* de su símbolo más universal, el Hombre. Desde la perspectiva de un "retraso" poscolonial, Fanon altera el *punctum* del hombre como la categoría significante y subjetivizante de la cultura occidental, como una referencia unificante de valor ético. Fanon actúa el deseo del colonizado de identificarse con el ideal humanístico e ilustrado del Hombre: "Todo lo que yo quería era ser un hombre entre otros hombres. Quería ingresar esbelto y joven a un mundo que era nuestro y que construíamos juntos". Después, en una inversión catacrésica muestra cómo, pese a las pedagogías de la historia humana, el discurso performativo del occidente liberal, su conversación y comentarios cotidianos, revelan la supremacía cultural y la tipología racial sobre la que está fundado el universalismo del Hombre: "Pero por supuesto, adelante, señor, no tenemos prejuicios de color. [...] Exactamente, el Negro es un hombre como nosotros. [...] No es porque sea negro que es menos inteligente que nosotros".

Fanon usa el hecho de la negritud, de la demora, para destruir la estructura binaria de poder e identidad: el imperativo de que "el hombre Negro debe ser Negro; debe ser Negro con relación al hombre blanco". En otra parte ha escrito: "El hombre negro no es. (cesura) Como no es tampoco el hombre blanco" (la interpolación es mía). El discurso de Fanon sobre lo "humano" emerge del quiebre temporal o cesura efectuada en el mito continuista y progresista del Hombre. También él habla del significativo desfase temporal [*time-lag*] de diferencia cultural que he estado tratando

de desarrollar como estructura para la representación de la agencia subalterna y poscolonial. Fanon escribe desde la cesura temporal, el desfase temporal de la diferencia cultural, en un espacio entre la simbolización de lo social y el "signo" de su representación de sujetos y agencias. Fanon destruye dos esquemas temporales en los cuales es pensada la historicidad de lo humano. Rechaza el "retraso" del hombre negro porque es sólo lo opuesto de instaurar al hombre blanco como marco universal y normativo. *El cielo blanco todo alrededor de mí:* el hombre negro se niega a ocupar el pasado del que el hombre blanco es el futuro. Pero Fanon también rechaza el esquema dialéctico hegeliano-marxista según el cual el hombre negro es parte de una negación superadora [*sublation*] trascendental: un término menor en una dialéctica que emergerá transformada en una universalidad más equitativa. Fanon, creo, sugiere otro tiempo, otro espacio.

Es un espacio de ser que está forjado con la trágica experiencia interruptiva e interrogativa de la negritud, de la discriminación, de la desesperación. Es la captación de la cuestión social y psíquica del "origen" (y su borramiento) en un lado negativo que "toma su valor de una absolutez casi sustantiva [...] [que debe ser] ignorante de las esencias y determinaciones de su ser [...] una densidad absoluta [...] una abolición del ego por el deseo". Lo que puede parecer primordial o intemporal es, creo, un momento de una especie de "pasado proyectivo" cuya historia y significación intentaré explorar aquí. Es un modo de "negatividad" que vuelve disyuntivo el presente enunciatorio de la modernidad. Abre un desfase temporal en el punto en que hablamos de humanidad a través de sus diferenciaciones (género, raza, clase) que marcan una marginalidad excesiva de la modernidad. Es el enigma de esta forma de temporalidad que emerge de lo que Du Bois llama también "la velocidad y lentitud del hacer humano",[2] para hacer frente al Progreso con algunas preguntas imposibles de responder, y sugiere algunas respuestas propias.

Al destruir la "ontología del hombre", Fanon sugiere que "no hay meramente un Negro, hay *Negros*". Decididamente no se trata de una celebración posmoderna de identidades pluralísticas. Como pondrá en claro mi exposición, para mí el proyecto de modernidad se vuelve tan contradictorio e irresuelto por causa de la inserción del "desfase temporal", en el que los momentos colonial y poscolonial emergen como signo e historia, que soy escéptico respecto de esas transiciones a la posmodernidad en los escritos académicos occidentales que teorizan la experiencia de esta "nueva historicidad" a través de la apropiación de una metáfora del "Tercer Mundo"; "el Primer Mundo [...] en una peculiar inversion dialéctica, empieza a acercarse a algunos rasgos de la experiencia tercermundista. [...] Los Estados Unidos son [...] el país más grande del Tercer Mundo en razón del desempleo, la falta de producción, etc.".[3]

El sentimiento de Fanon de la contingencia e indeterminación social,

construido desde la perspectiva de un desfase temporal poscolonial, no es una celebración de la fragmentación, el *bricolage,* el pastiche o el "simulacro". Es una visión de la contradicción social y la diferencia cultural (como el espacio disyuntivo de la modernidad) que se ve mejor en un fragmento de un poema que cita hacia el final de "El hecho de la negritud":

> Como la contradicción entre los rasgos
> crea la armonía de la cara
> proclamamos la unidad del sufrimiento
> y la revuelta.

II

El discurso de la raza que estoy tratando de desarrollar despliega *el problema de la temporalidad ambivalente de la modernidad* que suele ser descuidado en las tradiciones más "espaciales" de algunos aspectos de la teoría posmoderna.[4] Bajo la rúbrica "el discurso de la modernidad" no me propongo reducir un complejo y diverso momento histórico, con variadas genealogías nacionales y diferentes prácticas institucionales, a un santo y seña único (ya sea éste la "idea" de Razón, el Historicismo, el Progreso) sólo por la conveniencia crítica de la teoría literaria posmoderna. Mi interés en la cuestión de la modernidad reside en la influyente discusión generada por el trabajo de Habermas, Foucault, Lyotard y Lefort, entre muchos otros, que ha generado un discurso crítico alrededor de la modernidad histórica como una estructura epistemológica.[5] Para ponerlo en forma sucinta, la cuestión del juicio ético y cultural, central al proceso de la formación del sujeto y la objetivación del conocimiento social, es cuestionada en su núcleo "cognitivista". Habermas lo caracteriza como una forma de autocomprensión occidental que pone en acción un reduccionismo cognitivo en la relación del ser humano con el mundo social:

> Ontológicamente el mundo es reducido a un mundo de entidades *como un todo* (como la totalidad de objetos [...]); epistemológicamenete, nuestra relación con ese mundo se reduce a la capacidad de conocer [...] estados de cosas [...] en un modo intencional-racional; semánticamente se reduce al discurso informativo en el que se usan frases asertivas.[6] (Las bastardillas son mías.)

Aunque ésta puede ser una presentación desnuda y esquemática del problema, ilumina el hecho de que el desafío a esa conciencia "cognitivista" desplaza el problema de la verdad o el sentido desde los confines disciplinarios de la epistemología, el problema de lo referencial como "objetividad" reflejado en ese celebrado tropo de Rorty, el espejo de la naturaleza. Lo que resulta puede ser figurativamente descripta como una preocupa-

ción no simplemente por el reflejo en el cristal (la idea o concepto en sí mismo) sino con los marcos de sentido tal como son revelados en lo que Derrida ha llamado la "necesidad suplementaria de un *parergon*". Ésta es la descripción performativa viviente de la *escritura* de un concepto o teoría, "una relación con la historia de su escritura y también con la escritura de su historia".[7]

La más somera mirada a influyentes perspectivas poscoloniales nos muestra que hay una creciente *narrativización* de la cuestión de la ética social y la formación del sujeto. Ya sea en los procedimientos conversacionales y "vocabularios finales" de ironistas liberales como Richard Rorty, o en las "ficciones morales" de Alisdair Macintyre que son los mitos de sostén "tras la virtud"; ya sean los *petits récits* y *phrases* que quedan del derrumbe de los grandes relatos de la modernidad en Lyotard; o la comunidad de habla, proyectiva pero ideal, que es rescatada *dentro* de la modernidad por Habermas en su concepto de razón comunicativa, expresada en su lógica o argumentación pragmática y una comprensión "descentrada" del mundo: lo que encontramos en todas estas exposiciones y propuestas para lo que es considerado el gesto esencial de la modernidad Occidental, una "ética de autoconstrucción", o, como persuasivamente la describe Mladan Dolar:

> Lo que vuelve a esta postura típica de la modernidad es la constante reconstrucción y reinvención del *yo*. [...] El sujeto y el presente al que pertenece no tienen status objetivo, tienen que ser perpetuamente (re)construidos.[8]

Quiero preguntar si esta constancia sincrónica de reconstrucción y reinvención del sujeto no presupone una temporalidad cultural que puede no ser universalista en su momento epistemológico de juicio, pero puede, sí, ser etnocéntrica en su contrucción de la "diferencia" cultural. Es cierto, como afirma Robert Young, que la "inscripción de la alteridad dentro del yo puede permitir una nueva relación con la ética";[9] ¿pero eso *necesariamente* implica la afirmación más general de Dolar de que "la persistente escisión (del sujeto) es la condición de la libertad"?

Si es así, ¿cómo especificamos las condiciones históricas y las configuraciones teóricas de la "escisión" en situaciones políticas de "no libertad", en los márgenes coloniales y poscoloniales de la modernidad? Estoy persuadido de que es la agencia poscolonial catacrésica de "captura de la codificación de valores" (como ha afirmado Gayatri Spivak) la que abre un desfase temporal interruptivo en el mito "progresivo" de la modernidad, y permite que lo diaspórico y lo poscolonial sean representados. Pero esto hace tanto más importante especificar la temporalidad discursiva e histórica que interrumpe el "presente" enunciativo en el que tienen lugar las autoinvenciones de la modernidad. Y es este "tener lugar" de la modernidad,

esta insistente e incipiente metáfora *espacial* en la que son concebidas las relaciones sociales de la modernidad, lo que introduce una temporalidad de lo "sincrónico" en la estructura de la "escisión" de la modernidad. Es esta representación "sincrónica y espacial" de la diferencia cultural la que debe ser reelaborada como un *marco* para la otredad cultural *dentro* de la dialéctica general de la duplicación que propone el posmodernismo. De otro modo lo más probable es que nos encontremos empantanados en medio de las "cartografías cognitivas" que hace Jameson del Tercer Mundo, que podrían funcionar para el Hotel Bonaventure de Los Ángeles pero nos dejarán más bien ciegos en Gaza.[10] O si, como Terry Eagleton, nuestro gusto es más "de otro mundo" que del Tercer Mundo, veremos con cierto desdén la historia "real" del "otro" (mujeres, extranjeros, homosexuales, nativos de Irlanda) sobre la base "de ciertos estilos, valores, experiencias de vida a las que ahora puede apelarse como una forma de crítica política" porque "la cuestión política fundamental es la de pedir igualdad de derechos sobre lo que uno puede llegar a ser, no asumir una identidad premoldeada que está meramente reprimida".[11]

Es para establecer un *signo del presente,* de la modernidad, que no es ese "ahora" de la inmediatez transparente, y para fundamentar una forma de individuación social donde la comunalidad *no sea predicada sobre un devenir trascendente,* que quiero hacer mis preguntas de una contramodernidad: ¿qué es la modernidad en estas condiciones coloniales donde su imposición es en sí misma la negación de la libertad histórica, la autonomía cívica y la elección "ética" de la reformulación?

III

Estoy formulando estas preguntas desde el interior de la problemática de la modernidad en razón de un desplazamiento dentro de las tradiciones críticas contemporáneas de la escritura poscolonial. Ya no hay un influyente énfasis separatista en la simple elaboración de una tradición antiimperialista o nacionalista negra "en sí misma". Hay un intento de interrumpir los discursos occidentales de la modernidad mediante esos relatos desplazantes, subalternos interrogativos o postesclavitud, y las perspectivas crítico-teóricas que engendran. Por ejemplo, la lectura que hace Houston Baker de la modernidad del Renacimiento de Harlem elabora estratégicamente una "deformación del dominio", un vernacularismo, basado en la enunciación del sujeto como "nunca un simple llegar a ser, sino una liberación de ser poseído".[12] La revisión del modernismo occidental, él sugiere, requiere tanto la investidura lingüística del sujeto como la práctica de una performance diaspórica que sea metafórica. El proyecto de "cultura pública" que han iniciado Carol Breckenridge y Arjun Appadurai se concentra en la disemi-

nación transnacional de la modernidad cultural. Lo que se vuelve urgente para ellos es que las ubicaciones globales "simultáneas" de esa modernidad no deberían perder el sentimiento de las locuciones conflictivas y contradictorias de esas prácticas y productos culturales que siguen al "desarrollo desigual" de las huellas del capital internacional o multinacional. Todo estudio cultural transnacional debe "traducir", cada vez local y específicamente, lo que descentra y subvierte esta globalidad transnacional, de modo de no quedar subyugado por las nuevas tecnologías globales de transmisión ideológica y consumo cultural.[13] Paul Gilroy propone una forma de modernismo populista para comprender la transformación estética y política de la filosofía y las letras europeas a manos de escritores negros, pero también para "dar sentido a las formas *populares* seculares y espirituales (música y danza) que han manipulado las angustias y dilemas implicados en una respuesta al *flujo de la vida moderna*" .[14]

El poder de la traducción poscolonial de la modernidad descansa en su estructura *performativa, deformativa,* que no se limita a revaluar los contenidos de una tradición cultural, o trasponer valores "trans-culturalmen-, te". La herencia cultural de la esclavitud o el colonialismo es puesta *antes* de la modernidad *no* para resolver sus diferencias históricas en una nueva totalidad, no para abandonar sus tradiciones. Es para introducir otro lugar de inscripción e intervención, otro sitio enunciativo híbrido, "inapropiado", a través de esa escisión temporal, o desfase temporal, que he abierto (específicamente en el capítulo 9) para la significación de la agencia poscolonial. Mediante las condiciones sociales de la enunciación se constituyen diferencias en cultura y poder: la cesura temporal, *que es también el momento históricamente transformador,* cuando se abre un espacio demorado *entre-medio* [*in-between*] de la *intersubjetiva* "realidad de los signos [...] privados de subjetividad" y el desarrollo histórico del sujeto en el orden de los símbolos sociales.[15] Esta transvaluación de la estructura simbólica del signo cultural es absolutamente necesaria para que en el re nombramiento de la modernidad pueda seguirse ese proceso de la agencia activa de traducción, el momento de "hacerse un nombre" que emerge a través de "la indecidibilidad [...] [que opera] en una lucha por el nombre propio dentro de una escena de deuda genealógica".[16] Sin esa reinscripción del signo mismo (sin una transformación del lugar de *enunciación)* existe el peligro de que el contenido mimético de un discurso oculte el hecho de que las estructuras hegemónicas del poder se mantengan en una posición de autoridad a través de un *desplazamiento en el vocabulario* en la posición de autoridad. Hay por ejemplo un parentesco entre los paradigmas normativos de la antropología colonial y el discurso contemporáneo de agencias de ayuda y desarrollo. La "transferencia de tecnología" no ha resultado en la transferencia de poder o en el desplazamiento de una tradición neocolonial de control político mediante la filantropía, una celebrada posición misionera.

¿Qué es la lucha de la traducción en nombre de la modernidad? ¿Cómo captamos catacrésicamente la genealogía de la modernidad y la abrimos a la traducción poscolonial? El "valor" de la modernidad no está ubicado, *a priori*, en el hecho pasivo de un acontecimiento o idea (de progreso, urbanidad, legislación) que hacen época sino que tiene que ser negociado *dentro* del presente enunciativo del discurso. El brillo de la explicación que hace Claude Lefort de la génesis de la ideología en las sociedad modernas reside en sugerir que la representación de la regla, o el discurso de la generalidad que simboliza la autoridad, es ambivalente porque está escindido de su operación efectiva. [17] Lo *nuevo* o *lo contemporáneo* aparece en la escisión de la modernidad como acontecimiento y enunciación, lo que hace época y lo cotidiano. La modernidad como *signo* del presente emerge en ese proceso de escisión, ese *desfase*, que le da a la práctica de la vida cotidiana su consistencia como siendo *contemporánea*. La modernidad es iterativa porque el presente tiene el valor de un "signo"; por eso es un cuestionamiento continuo de las condiciones de la existencia; por eso problematiza su propio discurso no simplemente "como ideas" sino como la posición y el status del lugar de la emisión social.

IV.

"No basta [...] con seguir el hilo teleológico que hace posible el progreso; uno debe aislar, dentro de la historia [de la modernidad] un acontecimiento que tendrá el valor de un signo." [18] En su lectura de *Was ist Aufklarung?* de Kant, Foucault sugiere que el signo de la modernidad es una forma de desciframiento cuyo valor debe ser buscado en *petits récits*, hechos imperceptibles, en signos aparentemente *sin* sentido y valor (vacíos y excéntricos), en hechos que están afuera de los "grandes acontecimientos" de la historia.

El signo de la historia no consiste en una esencia del acontecimiento mismo, ni exclusivamente en la *conciencia inmediata* de sus agentes y actores, sino en su forma como *espectáculo;* espectáculo que significa *en razón del* distanciamiento y desplazamiento entre el acontecimiento y quienes son sus espectadores. La indeterminación de la modernidad, donde tiene lugar el combate de la traducción, no gira simplemente alrededor de ideas de progreso o verdad. La modernidad, sugiero, trata de la construcción histórica de una posición específica de enunciación e interpelación [*address*] histórica. Privilegia a quienes "dan testimonio", a quienes están "sujetos", o, en el sentido fanoniano con el que empecé, a los históricamente desplazados. Les da una posición representativa a través de la distancia espacial, o el *desfase temporal* entre el Gran Acontecimiento y su circulación como signo histórico del "pueblo" o la "época", que constitu-

ye la memoria y la moraleja del acontecimiento *como relato,* una disposición a la comunalidad cultural, una forma de identificación social y psíquica. La interpelación discursiva de la modernidad (su estructura de autoridad) descentra el Gran Acontecimiento, y habla desde ese momento de "imperceptibilidad", el espacio suplementario "fuera" o siniestramente al margen *(abseits).*

Mediante Kant, Foucault rastrea "la ontología del presente" hasta el acontecimiento ejemplar de la Revolución Francesa, y es ahí donde pone en escena su signo de modernidad. Pero es la dimensión espacial de "distancia" *(la distancia perspectivística desde la que es visto el espectáculo)* la que instala una homogeneidad cultural en el signo de la modernidad. Foucault introduce una perspectiva eurocéntrica en el punto en que la modernidad instala una "disposicion moral en la humanidad". La eurocentricidad de la teoría foucaultiana de la diferencia cultural se revela en su insistente espacialización del tiempo de la modernidad. Evitando los problemas del sujeto soberano y la causalidad lineal, es víctima de todos modos de la noción de lo "cultural" como una formación social cuya duplicación discursiva (la dialéctica trascendental y empírica) está contenida en un marco temporal que hace repetitivamente "contemporáneas" las diferencias, regímenes del sentido-como-sincronía. Es una clase de "contradictoriedad" cultural que siempre presupone un espaciamiento correlativo. El *distanciamiento espacial* de Foucault sella el signo de la modernidad en 1789 como una temporalidad "correlativa" que se solapa. El progreso reúne los tres momentos del signo como:

> un *signum rememorativum,* pues revela esa disposición [del progreso] que ha estado presente desde el comienzo; es un *signum demonstrativum* porque demuestra la eficacia presente de su disposición; y es también *signum prognosticum* pues, aunque la Revolución puede tener ciertos resultados cuestionables, no puede olvidarse la disposición (de modernidad) que se revela a través de ella.[19]

¿Y si los efectos de "ciertos resultados cuestionables" de la Revolución crean una disyunción entre el *signum demonstrativum* y el *signum prognosticum*? ¿ Y si en el espacio geopolítico de la colonia genealógicamente (en sentido foucaultiano) emparentada con la metrópolis occidental, el símbolo de la Revolución es parcialmente visible como una inolvidable y provocadora promesa (una *pedagogía* de los valores de la modernidad) mientras la "eficacia presente" del signo de la vida cotidiana *(su performatividad política)* repite el arcaico racismo aristocrático del *ancien régime?*

Las limitaciones etnocéntricas del signo espacial de la modernidad en Foucault se hacen inmediatamente evidentes si nos ubicamos, en el período inmediatamente postrevolucionario, en Santo Domingo con los Jacobinos Negros, más bien que en París. ¿Qué pasa si la "distancia" que consti-

tuye el sentido de la Revolución como signo, el *desfase significante* entre el acontecimiento y la enunciación, se extiende no a través de la Place de la Bastille o la rue des Blancs Manteaux, sino que atraviesa la diferencia temporal del espacio colonial? ¿Qué, si oímos la "disposición moral de la humanidad" enunciada por Toussaint L'Ouverture, para quien, como recuerda tan vívidamente C. L. R. James, los signos de la modernidad, "libertad, igualdad, fraternidad [...] que significó la Revolución Francesa, estaban perpetuamente en sus labios, en su correspondencia, en sus conversaciones privadas"?[20] ¿Qué hacemos con la figura de Toussaint (James invoca a Fedra, a Ahab, a Hamlet) en el momento en que aprehende la lección trágica de que la disposición moral *moderna* de la humanidad, entronizada en el signo de la revolución, sólo alimenta el factor racial arcaico en la sociedad de la esclavitud? ¿Qué aprendemos de esa conciencia escindida, esa disyunción "colonial" de los tiempos modernos y las historias colonial y esclavista, donde la reinvención del yo y la reformulación de lo social están estrictamente desarticuladas?

Estos son los problemas de la traducción poscolonial catacrésica de la modernidad. Nos obligan a introducir la cuestión de la agencia subalterna, en la cuestión de la modernidad: ¿qué es este "ahora" de la modernidad"? ¿Quién define este presente desde el que hablamos? Esto lleva a una pregunta más problemática: *¿qué es el deseo de esta repetida demanda de modernizar? ¿Por qué insiste, tan compulsivamente, en su realidad contemporánea, su dimensión espacial, su distancia espectadora?* Lo que le sucede al signo de la modernidad en estos lugares represivos como Santo Domingo donde el progreso sólo es oído y no "visto", es que revela el problema del momento disyuntivo de su emisión: el espacio que permite la emergencia de una contramodernidad poscolonial. Pues el discurso de la modernidad es *significado* desde el desfase temporal, o cesura temporal, que nace de la tensión entre el "acontecimiento" de la modernidad que hace época como símbolo de la continuidad del progreso, y la temporalidad interruptiva del signo del presente, la contingencia de los tiempos modernos que Habermas ha descripto bien como sus "avances a tientas y encuentros chocantes".[21] En este "tiempo" de la repetición circula una tensión contingente dentro de la modernidad: una tensión entre la *pedagogía* de los símbolos del progreso, el historicismo, la modernización, el tiempo vacío homogéneo, el narcisismo de la cultura orgánica, la búsqueda onanista de los orígenes de la raza, y lo que llamaré el "signo del presente": la performatividad de la práctica discursiva, los *récits* de lo cotidiano, la repetición de lo empírico, la ética de la autoactuación, los signos iterativos que marcan los *pasajes* no sincrónicos del tiempo en los archivos de lo "nuevo". Éste es el espacio en que la cuestión de la modernidad *emerge como forma de interrogación:* ¿a qué pertenezco en este presente? ¿En qué términos me identifico con el "nosotros", el terreno intersubjetivo de la sociedad? Este proceso no pue-

de ser representado en la relación binaria de arcaísmo/modernidad, adentro/afuera, pasado/presente, porque estas cuestiones bloquean el impulso hacia adelante o la teleología de la modernidad. Sugieren que lo que es leído como la "futuridad" de lo moderno, su progreso ineluctable, sus jerarquías culturales, puede ser un "exceso", una alteridad perturbadora, un proceso de marginalización de los símbolos de la modernidad.

El desfase temporal no es una circulación de nulidad, el deslizamiento interminable del significante o la anarquía teórica de la aporía. Es un concepto que no se colude con modas actuales en el reclamo de la heterogeneidad de "causas" siempre en aumento, multiplicidades de posiciones del sujeto, inacabables provisiones de "especificidades", "localidades", "territorios" subversivos. El problema de la articulación de la diferencia cultural no es el problema del pluralismo pragmatista en libre circulación o la "diversidad" de los muchos; es el problema del no-uno, el *minus* en el origen y repetición de signos culturales en una duplicación que no será negada superadoramente en una similitud. Lo que *en* la modernidad es *más* que la modernidad es este "corte" significante del quiebre temporal: corta en la idea plenaria de la Cultura espléndidamente reflejada en el espejo de la naturaleza humana; del mismo modo detiene la significación interminable de la diferencia. El proceso que he descripto como signo del presente *(dentro de la modernidad)* borra e interroga esas formas etnocéntricas de modernidad cultural que "contemporizan" la diferencia cultural: opone el pluralismo cultural tanto a su igualitarismo espurio (diferentes culturas al mismo tiempo: "Los Magos de la Tierra", Centro Pompidou, París, 1989) como al relativismo cultural (diferentes temporalidades culturales en el mismo espacio "universal": Exposición sobre "Primitivismo", MOMA, Nueva York, 1984).

V

Esta cesura en el relato de la modernidad revela algo de lo que de Certeau ha descripto magníficamente como el no-lugar desde el que parte toda operación historiográfica, el desfase que todas las historias deben enfrentar para tener un comienzo.[22] Pues la emergencia de la modernidad (como una ideología de *empezar, modernidad como lo nuevo)* el modelo para este "no-lugar" se vuelve el espacio colonial. Lo significa de modo doble. El espacio colonial es la *terra incognita* o la *terra nulla,* la tierra vacía o baldía cuya historia tiene que ser empezada, cuyos archivos deben ser llenados; cuyo progreso futuro debe ser asegurado en la modernidad. Pero el espacio colonial también representa el tiempo *despótico* del Oriente que se vuelve un gran problema para la definición de la modernidad y su inscripción de la historia del colonizado desde la perspectiva del Occi-

dente. El tiempo despótico, como lo ha descripto brillantemente Althusser, es "espacio sin lugares, tiempo sin duración".[23] En esa figura doble que habitó el momento del Iluminismo en su relación con la *otredad* del Otro, puede verse la formación histórica del desfase temporal de la modernidad. Y para que no se diga que este presente disyuntivo de la modernidad es una mera abstracción teórica mía, recordaré que una cesura significante similar tiene lugar dentro de la invención del progreso en el "largo siglo XIX imperialista". En el punto medio del siglo las preguntas sobre el "origen de las razas" le dieron a la modernidad una ontología de su presente y una justificación de la jerarquía cultural dentro del Occidente y en el Oriente. En la estructura del discurso, empero, hubo una ambivalencia recurrente entre la noción desarrollista y orgánica de "indigenismo" cultural y racial como justificación de la supremacía, y la noción de evolución como transición cultural abrupta, progreso discontinuo, erupción periódica de tribus invasoras de algún misterioso rincón del Asia, como garantía de progreso.[24]

Los "subalternos y ex esclavos" que ahora perciben el acontecimiento espectacular de la modernidad, lo hacen en un gesto catacrésico de reinscribir la "cesura" de la modernidad y usada para transformar el lugar del pensamiento y la escritura en su crítica poscolonial. Escuchemos el nombrar irónico, las repeticiones interrogativas, de los términos críticos mismos: "el vernacularismo" negro repite el término menor usado para designar el lenguaje del nativo y el esclavo doméstico para popularizar los grandes relatos del progreso. El "expresivismo" negro invierte la afectividad y sensualidad estereotípica del estereotipo para sugerir que en el modernismo populista "las racionalidades son producidas *interminablemente*".[25] "Nueva etnicidad" es usado por Stuart Hall en el contexto negro británico para crear un discurso de diferencia cultural que marca la etnicidad como la lucha contra la "fijación" etnicista y en favor de un discurso minoritario más amplio que represente la sexualidad y la clase. La visión materialista genealógica que tiene Cornel West de la raza y la opresión afroamericana es, escribe, "a la vez continua y discontinua con la tradición marxista", y comparte una relación igualmente contingente con Nietzsche y Foucault.[26] Más recientemente, el mismo autor ha construido una tradición pragmática profética a partir de William James, Nieburgh y Du Bois para sugerir que "es posible ser un pragmatista profético y pertenecer a diferentes movimientos políticos, por ejemplo feminista, negro, chicano, socialista, liberal de izquierda".[27] El historiador indio Gyan Prakash, en un ensayo sobre historias postorientalistas en el Tercer Mundo, afirma que:

> es difícil no observar el hecho de que [...] las voces del Tercer Mundo [...] hablan dentro de, y a, discursos familiares al "Occidente". [...] El Tercer Mundo, lejos de estar confinado a su espacio asignado, ha penetrado el *sancta santorum*

del "Primer Mundo" en el proceso de ser "tercermundeado", sublevando, incitando y afiliándose con los otros subordinados en el Primer Mundo [...] para conectarse con voces minoritarias. [28]

La intervención de la crítica postcolonial o negra apunta a transformar las condiciones de enunciación en el nivel del signo (donde se constituye el terreno intersubjetivo) no simplemente imponiendo nuevos símbolos de identidad, nuevas "imágenes positivas" que alimentan una irreflexiva "política de identidades". El desafío a la modernidad está en redefinir la relación significante con un "presente" disyuntivo: en poner en escena el pasado como *símbolo,* mito, memoria, historia, lo ancestral; pero un pasado cuyo *valor* iterativo *como signo* reinscribe las "lecciones del pasado" en la textualidad misma del presente que determina a la vez la identificación con, y la interrogación a, la modernidad: "¿qué es el "nosotros" que define la prerrogativa de mi presente? La posibilidad de incitar las traducciones culturales a través de los discursos de las minorías surge debido al presente disyuntivo de la modernidad. Asegura que lo que *parece* lo "mismo" dentro de las culturas sea negociado en el desfase temporal del "signo" que constituye el campo intersubjetivo social. En razón de que ese desfase es en realidad la estructura misma de la diferencia y escisión dentro del discurso de la modernidad, transformándolo en un proceso performativo, cada repetición del signo de la modernidad es diferente, específico de sus condiciones de enunciación históricas y culturales.

Este proceso es más evidente en el trabajo de los autores "posmodernos" que llevan a sus límites las paradojas de la modernidad, y revelan los márgenes del Occidente.[29] Desde la perspectiva poscolonial sólo podemos adoptar una relación disyuntiva y desplazada con estas obras; no podemos aceptadas sin hacerlas objeto de un *desfase* [*lagging*]: tanto en el sentido temporal de la agencia poscolonial con la que ahora estamos (por demás) familiarizados, como en el sentido más oscuro en que, en los primeros días de la colonización, ser desfasado significaba ser transportado a las colonias condenado a trabajos forzados.

En la introducción de Foucault a la *Historia de la sexualidad,* el racismo aparece en el siglo XIX como una forma de retroversión que Foucault termina renegando. En el viraje "moderno" del poder desde la política jurídica de la muerte a la biopolítica de la vida, la raza produce una temporalidad histórica de interferencia, solapamiento y desplazamiento de la sexualidad. Para Foucault, la gran ironía histórica de la modernidad es que la aniquilación hitlerista de los judíos haya sido llevada a cabo en nombre de los signos arcaicos, premodernos, de la raza y la sangre (la exaltación onírica de la sangre, la muerte, la piel) más que por la política de la sexualidad. Lo que es profundamente revelador es la complicidad de Foucault con la lógica de lo "contemporáneo" dentro de la modernidad occidental.

Al caracterizar la "simbólica de la sangre" como retrovertida, Foucault reniega el desfase temporal de la raza como signo de la diferencia cultural y su modo de repetición.

La disyunción *temporal* que introduciría en el discurso del poder disciplinario y pastoral la cuestión "moderna" de la raza es repudiada en razón de la crítica espacial de Foucault: "Debemos conceptualizar el despliegue de la sexualidad sobre la base de las técnicas de poder que son *contemporáneas* con ella"[30] (las bastardillas son mías). Por subversivas que puedan ser la "sangre" y la raza, en último análisis son meramente una "retroversión histórica". En otros lugares Foucault directamente vincula la "ostentosa racionalidad" del darwinismo social a la ideología nazi, ignorando enteramente las sociedades coloniales que fueron los campos de prueba para los discursos administrativos darwinistas sociales todo a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX.[31]

Si Foucault normaliza el signo desfasado temporalmente y "retrovertido" de la raza, Benedict Anderson ubica los sueños "modernos" del racismo directamente "fuera de la historia". Para Foucault la raza y la sangre interfieren con la sexualidad moderna. Para Anderson el racismo tiene sus orígenes en antiguas ideologías de clase que pertenecen a la "pre-historia" artistocrática de la nación moderna. La raza representa un momento arcaico ahistórico fuera de la "modernidad" de la comunidad imaginada: "El nacionalismo piensa en destinos históricos, mientras que el racismo sueña eternas contaminaciones [...] fuera de la historia".[32] La noción espacial de Foucault de la contemporaneidad conceptual del poder-como-sexualidad lo limita impidiéndole ver la estructura doble y sobredeterminada de la raza y la sexualidad que tiene una larga historia en el *peuplement* (políticas de asentamiento) de las sociedades coloniales; para Anderson la anomalía "moderna" del racismo encuentra su modularidad histórica, y su guión fantasmático, en el espacio colonial que es un intento demorado e híbrido de "fundir la legitimidad dinástica y la comunidad nacional [...] para apuntalar los bastiones aristocráticos internos".[33]

El racismo de los imperios coloniales es entonces parte de un "*acting-out*" arcaico, un texto-de-sueño sobre una forma de retroversion histórica que "apareció para confirmar, sobre un escenario global moderno, concepciones antiguas del poder y el privilegio".[34] Lo que pudo ser un modo de comprender los límites de las ideas imperialistas occidentales de progreso dentro de la genealogía de una "metrópolis colonial", una hibridización de la nación occidental, es renegado prontamente en el lenguaje de la *opera bouffe* como un divertido y macabro *tableau vivant* del burgués gentilhombre (colonial) hablando en verso sobre un telón de fondo de espaciosas mansiones y jardines llenos de mimosas y buganvillas". [35] Es en esa "soldadura" del sitio colonial que lo hace a la vez, contradictoriamente, "dinástico y nacional", donde la modernidad de la sociedad nacional occi-

dental se enfrenta con su doble colonial. Ese momento de disyunción temporal, que sería crucial para entender la historia colonial del racismo metropolitano contemporáneo en el Occidente, es puesto "fuera de la historia". Queda oscurecido por la adhesión que hace Anderson a "una simultaneidad a través de un tiempo vacío homogéneo" como el relato modal de la comunidad imaginada. Es esta clase de evasión, creo, lo que le sugiere a Partha Chatterjee, el estudioso indio "subalterno", desde una perspectiva diferente, que Anderson "cierra su tema con un determinismo sociológico [...] sin notar los giros y vueltas, las posibilidades suprimidas, las contradicciones todavía no resueltas".[36]

Estas exposiciones de la modernidad del poder y la comunidad nacional se vuelven extrañamente sintomáticas en el punto en que crean una retórica de la "retroversión" para la emergencia del racismo. Al colocar las representaciones de la raza" fuera" de la modernidad, en el espacio de la retroversión histórica, Foucault refuerza su "espaciamiento correlativo"; al relegar la fantasía social del racismo a una ensoñación arcaica, Anderson universaliza más aún su tiempo vacío homogéneo del imaginario social "moderno". Oculto en el relato renegador de la retroversión histórica y su arcaísmo, hay una idea del desfase temporal que desplaza la analítica espacial foucaultiana de la modernidad y la temporalidad homogénea andersoniana de la nación moderna. Para extraer una de la otra tenemos que ver cómo forman una doble frontera, a la manera de la intervención y captura más generales de la historia de la modernidad que ha sido intentada por los críticos poscoloniales.

La retroversión y la duplicación arcaica, atribuidas a los "contenidos" ideológicos del racismo, no permanecen en el nivel ideacional o pedagógico del discurso. La inscripción en ellos de una estructura de retroacción retorna para perturbar la función enunciativa de ese discurso y producir un "valor" diferente del signo y tiempo de la raza y la modernidad. En el nivel del contenido, el arcaísmo y la fantasía del racismo son representados como "ahistóricos", ajenos al mito progresivo de la modernidad. Es un intento, diría yo, de universalizar la fantasía espacial de las comunidades culturales modernas como entes que viven su historia "contemporáneamente", en un "tiempo vacío homogéneo" del Pueblo-como-Uno que finalmente priva a las minorías de esos espacios marginales, liminares, desde los cuales pueden intervenir en los *mitos* unificantes y totalizantes de la cultura nacional.

No obstante, cada vez que se establece ese tipo de homogeneidad de identificación cultural hay una notoria alteración de la temporalidad en los *escritos de la modernidad*. Para Foucault se debe a la conciencia de que la retroversión de raza o sangre habita y duplica la analítica contemporánea de poder y sexualidad, y puede subvertirla: debemos pensar los poderes disciplinarios de la raza como sexualidad en una formación cultural hí-

brida que no quedará contenida dentro de la lógica foucaultiana de lo contemporáneo. Anderson va más allá al reconocer que el racismo colonial introduce una torpe soldadura; una extraña "sutura" histórica, en el relato de la *modernidad* de la nación. El arcaísmo del racismo colonial, como una forma de significación cultural (antes que simplemente un contenido ideológico) reactiva nada menos que la "escena primaria" de la nación occidental moderna: esto es, la problemática transición histórica entre sociedades de linaje dinástico y comunidades seculares homogéneas, horizontales. Lo que Anderson llama "intemporalidad" del racismo, su ubicación "fuera de la historia", es de hecho esa forma de desfase temporal, un modo de repetición y reinscripción, que *realiza* la temporalidad histórica ambivalente de las culturas nacionales modernas: la *coexistencia aporética,* dentro de la historia cultural de la comunidad imaginada *moderna,* de, a la vez, las tradiciones "medievales" prefigurativas, dinásticas, jerárquicas (el pasado), y el tiempo transversal de la modernidad, sincrónico, homogéneo, secular (el presente). Anderson se resiste a una lectura de la nación moderna que sugiera (en un desfase temporal iterativo) que la hibridez del espacio colonial puede proporcionar una problemática pertinente dentro de la cual escribir la historia de las formaciones nacionales "posmodernas" del Occidente.

Tomar esta perspectiva significaría ver al "racismo" no simplemente como una resaca de concepciones arcaicas de la aristrocracia, sino como parte de las tradiciones históricas del humanismo cívico y liberal que crea matrices ideológicas de la aspiración nacional, junto con sus conceptos de "un pueblo" y su comunidad imaginada. Ese privilegio concedido a la ambivalencia en los imaginarios sociales de la nacionalidad [*nationness*], y sus formas de afiliación colectiva, nos permitiría comprender la coetánea, a menudo *inconmensurable,* tensión entre la influencia de las identificaciones "etnicistas" tradicionales que coexisten con las aspiraciones modernizantes y seculares contemporáneas. El "presente" enunciativo de la modernidad que estoy proponiendo proporcionaría un espacio político para articular y negociar esas identidades sociales culturalmente híbridas. Las cuestiones de diferencia cultural no serían descartadas (con un racismo apenas disimulado) como instintos "tribales" atávicos que afligen a los católicos irlandeses en Belfast o a los "fundamentalistas islámicos" en Bradford. Son precisamente esos momentos transicionales irresueltos dentro del presente disyuntivo de la modernidad los que son entonces proyectados a un tiempo de retroversión histórica o a un lugar inasimilable fuera de la historia.

La *historia* de los sueños antiguos de la modernidad se encontrará en los *escritos* del momento colonial y poscolonial. Al resistir a estos intentos de normalizar el momento colonial temporalmente desfasado, podemos darle una *genealogía* a la posmodernidad que es por lo menos tan impor-

tante como la historia "aporética" de lo Sublime o la pesadilla de la racionalidad en Auschwitz. Pues los textos coloniales y poscoloniales no se limitan a contar la historia moderna del "desarrollo desigual" o evocar recuerdos del subdesarrollo. He tratado de sugerir que proveen modernidad mediante un momento modular de *enunciación:* el lugar y la locución de las culturas capturadas en las temporalidades transicionales y disyuntivas de la modernidad. Lo que en la modernidad es *más* que la modernidad es el tiempo y espacio disyuntivo "poscolonial" que hace sentir su presencia *en el nivel de la enunciación.* En un influyente caso de la ficción contemporánea, figura como el margen contingente entre el momento indeterminado del "no-ahí" de Toni Morrison (un espacio "negro" que ella distingue del sentimiento occidental de la tradición sincrónica) que luego se transforma en el "primer golpe" de la rememoración esclava, el *tiempo* de la comunalidad y el relato de una historia de esclavitud (véase un desarrollo de este tema en las págs. 229-31). Esta traducción del sentido del tiempo en el discurso del espacio; este ataque catacrésico de la "cesura" significante de la presencia de la modernidad y el *presente;* esta insistencia en que el poder debe ser pensado en la hibridez de raza y sexualidad; que la nación debe ser reconcebida liminarmente como lo dinástico-en-lo-democrático, la diferencia-racial duplicando y escindiendo la teleología de la conciencia de clase: mediante estas interrogaciones iterativas e *iniciaciones históricas* la ubicación cultural de la modernidad se desplaza al sitio poscolonial.

VI

He intentado, entonces, designar un presente "enunciativo" poscolonial que vaya más allá de la lectura que hace Foucault de la tarea de la modernidad como proveedora de una ontología del presente. He tratado de abrir, una vez más, el espacio cultural en la duplicación temporal de signo y símbolo que he descripto en el capítulo 9 (págs. 231-32): desde el trazo del signo que establece el mundo intersubjetivo de la verdad "privada de subjetividad", de vuelta al redescubrimiento de ese momento de agencia e individuación en el imaginario social del orden de los símbolos históricos. He intentado dar una forma de la escritura de la diferencia cultural en medio de la modernidad que es enemiga de las fronteras binarias: ya sean éstas entre pasado y presente, adentro y afuera, sujeto y objeto, significante y significado. Este tiempo-espacio de la diferencia cultural (con su genealogía poscolonial) borra la "cultura del sentido común" occidental que Derrida describe bien como "ontologizar el límite entre afuera y adentro, entre lo biofísico y lo psíquico" Y En su ensayo "The uncolonized mind: Postcolonial India and the East", Ashis Nandy da una ilustracion más descriptiva de una India poscolonial que no es ni moderna ni antimo-

derna sino no moderna. Lo que implica esto para los "modernos antónimas" de la diferencia cultural entre el Primer y el Tercer Mundo, requiere una forma de significación desfasada en el tiempo, pues, como él escribe:

> este siglo ha mostrado que en toda situación de opresión organizada los verdaderos antónimos son siempre la parte exclusiva contra el todo inclusivo. [...] No el pasado contra el presente sino cualquiera de ellos contra la racionalidad que los vuelve víctimas por igual. [38]

Al escindir estas "soldaduras" de la modernidad, se hace visible una contramodernidad poscolonial. Lo que Foucault y Anderson rechazan [*disavow*] como "retroversión" aparece como una retroactividad, una forma de reinscripción cultural que se mueve *de regreso al futuro*. Lo llamaré un pasado "proyectivo", una forma del futuro anterior. Creo que sin el desfase temporal poscolonial, el discurso de la modernidad no puede ser escrito; con el *pasado proyectivo*, puede ser inscripto como relato histórico de la alteridad que explora formas de antagonismo y contradicción social que aun no están adecuadamente representadas, identidades políticas en proceso de formación, enunciaciones culturales en el acto de hibridez, en el proceso de traducción y transvaluación de las diferencias culturales. El espacio político para ese imaginario social es el que marca Raymond Williams en su distinción entre prácticas emergentes y residuales de oposicionalidad que requieren una posicionalidad sociohistórica "no metafísica y no subjetivista".[39] Este aspecto en gran medida no explorado y no desarrollado de la obra de Williams tiene una pertinencia contemporánea para esas fuerzas germinantes de la izquierda "cultural" que intentan formular las (mal llamadas) "políticas de la diferencia", basadas en la experiencia y teoría de los "nuevos movimientos sociales". Williams sugiere que en ciertos momentos históricos, la "deformación profunda" de la cultura dominante le impedirá reconocer "prácticas y sentidos que no son alcanzados", y estas perspectivas potencialmente conferidoras de poder, y sus electorados políticos, quedarán profundamente no significados y silenciosos dentro de la cultura política. Stuart Hall lleva adelante esta argmentación en su intento por construir una "modernidad" alternativa donde, sugiere, las ideologías "orgánicas" no son ni consistentes ni homogéneas y los sujetos de la ideología no son asignados unitariamente a una posición social singular. Su construcción "extrañamente compuesta" requiere una redefinición de la esfera pública que tome en cuenta la transformacion histórica por la cual

> se sigue que una concepción alternativa del socialismo debe abarcar esa lucha por democratizar el poder a través de todos los centros de actividad social, tanto en la vida privada como en la pública, en asociaciones personales así como en obligaciones públicas. [...] Si el combate por el socialismo en las sociedades modernas es una guerra de posición, entonces nuestro concepto de la sociedad

> debe ser el de una *sociedad de posiciones:* lugares diferentes desde los cuales todos podamos empezar la reconstrucción de la sociedad de la cual el Estado es sólo el cuidador anacrónico.[40]

Esa forma del imaginario social (o socialista) "bloquea" la totalización del lugar de la emisión social. Este enfrentamiento con el desfase temporal de la representación insiste en que cualquier forma de la emergencia política debe enfrentar el *lugar contingente* desde el cual su relato *empieza* en relación con las temporalidades de otras historias "minoritarias" marginales que están buscando su "individuación", su realización vívida. Se destaca lo que ha señalado Houston Baker, para el Renacimiento Negro, cómo "la cualidad procesual [de sentido] [...] no la concreción material en un momento dado sino la eficacia del pasaje". Y ese pasaje de experiencia histórica vivida a través del desfase temporal se abre repentinamente en un poema de una poeta afroamericana, Sonia Sánchez:

> la vida obscena con multitudes
> de negro sobre blanco
> muerte es mi pulso.
> lo que pudo haber sido
> no es para él / o para mí
> pero lo que podría haber sido
> inunda el vientre hasta que me hundo.[41]

Se lo puede oír en la ambigüedad entre "lo que *pudo* haber sido" y"lo que *podría* haber sido": la contingencia, la proximidad de estas retóricas de la indeterminación. Se lo lee en ese desplazamiento considerable de tiempo histórico entre las condiciones de un pasado obsceno (lo *que pudo haber sido)* y la condicionalidad de un nuevo nacimiento *(podría haber sido);* apenas si se lo ve en el casi imperceptible deslizamiento en tiempo y sintaxis *(pudo: podría)* que marca la diferencia entre el pulso de la muerte y el vientre inundado de nacimiento. Es la repetición del "podría-en-el-pudo" lo que expresa la experiencia disyuntiva marginalizada del sujeto del racismo *(obsceno con multitudes / de negro sobre blanco):* el pasaje de un "pasado proyectivo" en el tiempo mismo de su performance.

El pasaje poscolonial a través de la modernidad produce esa forma de repetición, el pasado como proyectivo. El desfase temporal de la modernidad poscolonial va *hacia adelante,* borrando ese pasado sumiso atado al mito del progreso, ordenado en los binarismos de su lógica cultural: pasado/presente, adentro/afuera. Este *hacia adelante* no es ni teleológico ni es un deslizamiento sin fin. Es la función del *desfase* hacer más lento el tiempo lineal progresivo de la modernidad para revelar su "gesto", sus *tempi,* "las pausas y acentos de toda la performance". Esto sólo puede lograrse, como observó Walter Benjamin del teatro épico de Brecht, poniendo un dique a

la corriente de la vida real, deteniendo la corriente en un reflujo de perplejidad. Cuando la dialéctica de la modernidad es detenida, entonces la acción temporal de la modernidad (su impulso progresivo hacia el futuro) es *puesta en escena,* revelando "todo lo involucrado en el acto de poner en escena *per se*" .[42] Esta desaceleración, o desfase, *impulsa* el "pasado", lo *proyecta,* le da a sus símbolos "muertos" la vida circulatoria del "signo" del presente, del *pasaje,* la celeridad de lo cotidiano. Donde estas temporalidades se tocan de modo contingente, sus límites espaciales solapándose metonímicamente, en ese momento sus márgenes se desfasan, se suturan, por acción de la articulación indeterminada del presente "disyuntivo". *El desfase temporal mantiene viva la hechura del pasado.* Al verlo negociar los niveles y liminaridades de ese tiempo espacial que he tratado de sacar a luz en la arqueología poscolonial de la modernidad, podríamos pensar que le "falta" tiempo o historia. ¡No nos engañemos!

Puede parecer "intemporal" sólo en el sentido en que, para Toni Morrison, el arte afroamericano queda "atónito" ante la figura del ancestro: "La intemporalidad está ahí, esta persona que representó a este ancestro".[43] Y cuando el ancestro se alza de entre los muertos en la forma de la hija asesinada, Beloved, entonces vemos la furiosa emergencia del pasado proyectivo. Beloved no es el ancestro como el "viejo" al que Morrison describe como benévolo, instructivo y protector. Su presencia, que está profundamente desfasada en el tiempo, avanza mientras rodea en círculos ese momento del "no-ahí" que Morrison ve como la ausencia destacada, dislocadora, que es crucial para la rememoración del relato de la esclavitud. Ella, un miembro del coro, situada a esa misma distancia del "hecho" desde la que la modernidad produce su "signo", ahora describe el pasado proyectivo:

> El futuro era puesta de sol; el pasado algo que dejar atrás. Y si no se quedaba atrás uno podía tener que pisarlo. [...] En tanto el fantasma apareciera desde su lugar fantasmal. [...] Ella lo respetaba. Pero si se encarnaba y entraba en su mundo, bueno, las circunstancias no eran las mismas. No le molestaba una pequeña comunicación entre los dos mundos, pero esto era una invasión.[44]

Ella da testimonio de esta invasión del pasado proyectivo. Toussaint da testimonio de la trágica disolución, en Santo Domingo, del signo de la Revolución. En estas formas de testimonio no hay pasividad; hay un pasaje violento de la interrogación a la *iniciación.* No nos hemos limitado a oponer la idea de progreso con otras "ideas": la batalla se llevó a cabo sobre territorio híbrido, en la discontinuidad y *distanciamiento* entre hecho y enunciación, en el desfase temporal entre-medio del signo y el símbolo. He intentado constituir un discurso crítico poscolonial que cuestiona a la modernidad mediante el establecimiento de otros sitios históricos, otras formas de enunciación.

En la figura del testigo de una modernidad poscolonial tenemos otra sabiduría: viene de quienes han visto la pesadilla del racismo y la opresión bajo la banal luz diurna de lo cotidiano. Representan una idea de acción y agencia más compleja que el nihilismo de la desesperación o la Utopía del progreso. Hablan de la realidad de la supervivencia y la negociación que constituyen el momento de la resistencia, su pena y su salvación, pero raramente se pronuncia en los heroísmos o los horrores de la historia. Ella lo dice claramente: *"Qué se puede hacer en un mundo donde aun cuando uno era una solución, era un problema"*. No se trata de derrotismo. Es una puesta en práctica de los límites de la "idea" de progreso, el desplazamiento marginal de las éticas de la modernidad. El sentido de las palabras de Ella, y mi capítulo, resuenan en ese gran profeta de la doble conciencia de los Estados Unidos modernos que habló a través del velo, contra lo que llamó "la línea de color". En ninguna parte el problema histórico de la temporalidad cultural como constituyente del "retraso" de los sujetos de la opresión y desposesión ha sido dicho con más pertinencia que en las palabras de W. E. Du Bois; me gusta pensar que son las precursoras proféticas de mi discurso sobre el desfase temporal:

> Tan penosamente desorganizado está el conocimiento sociológico que el sentido de progreso, el sentido de lo rápido y lo lento en el hacer humano, y los límites de la perfectibilidad humana, son esfinges veladas y mudas en los límites de la ciencia. ¿Por qué Esquilo habría cantado dos mil años antes de que naciera Shakespeare? ¿Por qué la civilización floreció en Europa y tuvo una chispa, una llama y luego murió en Africa? En tanto el mundo se mantenga mudo ante esas preguntas, ¿esta nación proclamará su ignorancia y sus prejuicios impíos negándoles libertad y oportunidad a quienes trajeron los Cantos del Dolor a las Moradas de los Poderosos?[45]

Du Bois da una excelente respuesta en el treno de los Cantos de Dolor, sus elocuentes omisiones y silencios que "ocultan mucho de poesía real debajo de la teología convencional y la rapsodia sin significado".[46] En la inversión de nuestro proceso crítico catacrésico, encontramos que el "sin significado, el sin sentido" del signo revela una visión simbólica de una forma de progreso más allá de la modernidad y su sociología, pero no sin la enigmática pregunta de la esfinge. Dando vuelta las palabras de Ella: ¿qué hacemos en un mundo donde aun cuando existe una resolución del sentido, existe el problema de su performatividad? ¿Una indeterminación que es también la condición de su ser histórico? ¿Una contingencia que es también la posibilidad de una traducción cultural? Lo oímos en la repetición de Sonia Sánchez cuando transformó la obscenidad histórica de "lo que pudo haber sido" en el pasado proyectivo, la visión fortalecedora [*empowering*], de "lo que podría haber sido". Ahora lo vemos en la mirada de las esfinges mudas: la respuesta de Du Bois viene en el ritmo de lo veloz y

lento del hacer humano mismo cuando manda retroceder los límites de certeza de la ciencia "moderna". El problema del progreso no es simplemente un desvelamiento de la perfectibilidad humana, no es simplemente la hermenéutica del progreso. En la performance del hacer humano, a través del velo, emerge una figura del tiempo cultural donde la perfectibilidad no está ineluctablemente ligada al mito del progresismo. El ritmo de los Cantos de Dolor puede por momentos ser veloz, como el pasado proyectivo; en otros momentos puede ser lento, como el desfase temporal. Lo crucial para esa visión del futuro es la creencia de que debemos no sólo cambiar las *narrativas* de nuestras historias, sino transformar nuestro sentido de lo que significa vivir, ser, en otros tiempos y en espacios diferentes, tanto humanos como históricos.

NOTAS

1. Todas las citas de Fanon en las páginas siguientes provienen de "The fact of blackness", en *Black Skin, White Masks,* prólogo de H. Bhabha, Londres, Pluto, 1986, págs. 109-40.

2..W. E. Du Bois, *The Souls of Black Folk,* Nueva York, Signet Classics, 1982, pág. 275.

3. "A conversation with Fredrich Jameson", en A. Ross, comp., *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1988, pág. 17.

4. Véase mi lectura de Renan en el capítulo 8, "DisemiNación".

5. Todos estos autores se han ocupado del problema de la modernidad en una cantidad de obras, de modo que la selección es injusta. No obstante, algunas de las más directamente pertinentes son las siguientes: J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity,* Cambridge, Polity Press, 1990, esp. caps. 11 y 12; M. Foucault, *The History of Sexuality, Volume One: An Introduction,* Londres, Allen Lane, 1979; véase también de Foucault "The art of telling the truth", en L. D. Kritzman (comp.), *Politics, Philosophy and Culture,* Nueva York, Routledge, 1990; J.-F. Lyotard, *The Differend,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988; C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society,* J. B. Thomason (comp.), Cambridge, Polity Press, 1978, especialmente Parte II, "History, ideology and the social imaginary".

6. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, op. cit.,* pág. 311.

7. J. Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond,* trad. A. Bass, Chicago, Chicago University Press, 1978, págs. 303-4.

8. M. Dolar, *The Legacy of the Enlightenment: Foucault and Lacan,* manuscrito inédito.

9. R. Young, *White Mythologies: Writing, History and the West,* Londres, Routledge, 1990, págs. 16-17. Young argumenta convincentemente contra el eurocentrismo del historicismo a través de su exposición de una cantidad de doctrinas históricas" totalizantes", en particular dentro de la tradición marxista, mientras demuestra que el anti-historicismo espacializante de Foucault también sigue siendo eurocéntrico.

10. Cf. R. young, *White Mythologies, op. cit.*, págs. 116-17.

11. T. Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell, 1990, pág. 414.

12. H. A. Baker, Jr., *Modernism and the Harlem Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1987, pág. 56.

13. C. Breckenridge y A. Appadurai, *The Situation of Public Culture*, manuscrito inédito. Véanse desarrollos generales de esta tesis en varios números de *Public Culture: Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies*, University of Pennsylvania.

14. P. Gilroy, "One nation under a groove", en D. T. Goldberg, comp., *Anatomy of Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, pág. 280.

15. Aunque presento el término "desfase temporal" más específicamente en los capítulos 8 y 9, es una estructura de la "escisión" del discurso colonial que he venido elaborando e ilustrando, sin darle un nombre, desde mis primeros ensayos.

16. J. Derrida, "Des Tours de Babel", en *Difference in Translation*, J. F. Graham, comp., Ithaca, Cornell University Press, 1985, pág. 174.

17. C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society, op. cit.*, pág. 212.

18. M. Foucault, "The art of telling the truth", *op. cit.*, pág. 90.

19. *Ibid.*, pág. 93.

20. C. L. R. James, *The Black Jacobins*, Londres, Allison and Busby, 1980, págs. 290-1.

21. J. Habermas, "Modernity: an incomplete project", en H. Foster, (comp.), *Postmodern Culture*, Londres, Pluto, 1985.

22. M. de Certeau, "The historiographical operation", en *The Writing of History*, trad. T. Conley, Nueva York, Columbia University Press, 1988, pág. 91.

23. L. Althusser, *Montesquieu, Rousseau, Marx*, Londres, Verso, 1972, pág. 78.

24. P. J. Bowler, *The Invention of Progress*, Oxford, Blackwell, 1990, cap. 4.

25. Gilroy, "One nation under a groove", pág. 278.

26. C. West, "Race and social theory: towards a genealogical materialist analysis", en M. Davis, M. Marable, F. pfeil y M. Sprinker (comps.), *Toward a Rainbow Socialism*, Londres, Verso, 1987, págs. 86 y sigs.

27. C. West, *The American Evasion of Philosophy*, Londres, Macmillan, 1990, págs. 232-3.

28. G. Prakash, "Post-Orientalist Third-World histories", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32, N° 2, abril de 1990, pág. 403.

29. Robert Young en *White Mythologies* argumenta también en favor de mi afirmación de que el momento colonial y poscolonial es el punto liminar, o el texto límite, de las demandas holísticas de historicismo.

30. Foucault, *The History of Sexuality*, pág. 150.

31. M. Foucault, *Foucault Live*, trad. J. Johnstone y S. Lotringer, Nueva York, Semiotext(e), 1989, pág. 269.

32. B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, pág. 136.

33. *Ibid.*, pág. 137.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. P. Chaterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londres, Zed, 1986, págs.21-2.

37. J. H. Smith y W. Kerrigan (comps.), *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, Literature,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984, pág. 27.

38. A. Nandy, *The Intimate Enemy,* Delhi, Oxford University Press, 1983, pág. 99.

39. R. Williams, *Problems in Materialism and Culture,* Londres, Verso, 1980, pág. 43. Véase también capítulo 8, pág. 149.

40. S. Hall, *The Hard Road to Renewal,* Londres, Verso, 1988, págs. 10-11, 231-2.

41. H. A. Baker, Jr., "Our Lady: Sonia Sanchez and the writing of a Black Renaissance", en H. L. Gates (comp.), *Reading Black, Reading Feminist,* Nueva York, Meridian, 1990.

42. W. Benjamin, *Understanding Brecht,* trad. S. Mitchell, Londres, New Left Books, 1973, págs. 11-13. He adaptado libremente algunas frases de Benjamin y he interpolado el problema de la modernidad en medio de su argumentación sobre el teatro épico. No creo haber malinterpretado su pensamiento.

43. T. Morrison, "The ancestor as foundation", en M. Evans, comp., *Black Women Writers,* Londres, Pluto, 1985, pág. 343.

44. T. Morrison, *Beloved,* Londres, Pluto, 1985, págs. 256-7.

45. W. E. Du Bois, *The Souls of Black Folk,* Nueva York, Signet Classics, 1969, pág. 275.

46. *Ibid.,* pág. 271.

"*Homi Bhabha* es un ser único, un lector de enorme sutileza e ingenio y un teórico de fuerza poco común. Su obra es un hito en los intercambios de épocas, géneros y culturas; lo colonial, poscolonial, lo modernista y posmoderno."

Edward Said, Universidad de Columbia

"*Homi Bhabha* pertenece a ese pequeño grupo de pensadores que ocupan el puesto de avanzada en la literatura y la reflexión teórico cultural. No es posible concebir una discusión seria del saber poscolonial y posmoderno sin aludir al señor *Bhabha*."

Toni Morrison, Universidad de Princeton

En El *lugar de la cultura*, *Homi Bhabha* expone el imperativo conceptual y la consistencia política del proyecto intelectual poscolonial. En una fascinante serie de ensayos explica por qué la cultura del Occidente moderno debe ser reubicada desde una perspectiva poscolonial.

Bhabha comenta a escritores tan diversos como Morrison, Gordimer, Conrad y Walcott. Regresa a los archivos del motín indio y retoma el traumático espacio de *Los versos satánicos*. Vuelve a pensar los temas de identidad, agencia social y afiliación nacional. Establece así una teoría de la hibridez cultural y de la "traducción" de la diferencia social que va más allá de los polos del Yo y el Otro, el Este y el Oeste.

El lugar de la cultura es un libro excepcional y apasionante, que reúne por primera vez una selección de los mejores escritos en el campo de la literatura y la crítica cultural.

Homi Bhabha es profesor en la Universidad de Harvard; fue profesor en las Universidades de Chicago y Sussex, y también ha sido profesor invitado en las universidades de Princeton y Pennsylvania.


ISBN 987-500-074-4
9 789875 000742

EN LA TAPA: *Fuego en la noche* (detalle). Paul Klee. 1929.